

السلامة
محمد إبراهيم كركاسي

منهاج الأصول

وهو منه إشارات المحقق العلامة الشيخ ضياء الدين العراقي

أجزء الشافعي

دار البتانة





مَنْهَجُ الْإِصْرُكَ

تأليف
العلامة محمد إبراهيم الكرياسي

(وهو من إفاديات المحقق العلامة الشيخ ضياء الدين العراقي)

الجزء الثاني

دار البصائر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمد
خاتم النبيين وعلى عترته السكرام الطيبين المعصومين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين

تقسيم الواجب

(الفصل الخامس) في تقسيم الواجب (ذي المقدمة) وفيه مباحث ،
المبحث الأول ينقسم الواجب الى المطلق والمشروط ، وهذا التقسيم باعتبار
ماله من المقدمة ، فان كانت مقدمة لوجوده فمطلق وان كانت لوجوبه فمشروط
والذي يدخل في محل النزاع هو الواجب المطلق دون الواجب المشروط لأن
وجوبه حسب الفرض مشروط بوجود المقدمة فقبل وجودها لا وجوب فيه لسكي
يقال بنشرحه عليها بعد وجودها لا يعقل ترشح الوجوب من ذبها اليها إذ ذلك
يكون من طلب الحاصل وتحصيل الحاصل بديهي البطلان .

على أن يكون ماهو متأخر مقدماً إذ المقدمة لما كانت مقدمة الوجوب النفسي تكون متقدمة على وجوب الواجب النفسي بالطبع لكونها في سلسلة العلل لوجوبه وترشح الوجوب الغيري الناشيء من الوجوب النفسي على المقدمة يستلزم تأخرها عن الوجوب النفسي بمرتبتين إذ لا يتعلق الوجوب الغيري بها إلا بمرتبة سابقة على وجودها فوجودها متأخر عن الوجوب الغيري المتأخر عن الوجوب النفسي ، نعم يشكل على هذا التقسيم بأنه مامن واجب إلا وان وجوبه مشروط بالشروط العامة كالبلوغ والعقل والقدرة والاختيار ، فحينئذ تكون جل الواجبات لو لم تكن كلها واجبات مشروطة فلا يصح التقسيم المذكور أي تقسيم الواجب الى المشروط والمطلق ، قال الاستاذ قدس سره في الكفاية مالفظة ، (الظاهر ان وصفى الاطلاق والاشتراط وصفان اضافيان لاحقيقيان) (١) والالم يؤكد وجود واجب مطلق ضرورة اشتراط وجود كل واجب ببعض الامور لا اقل من الشروط العامة كالبلوغ والعقل) ولان لا يخفى ان هذا التقسيم بالمعيار توجه الخطاب ولا إشكال في عدم صحة توجه الخطاب للفاقد لتلك الامور ، فخرج تلك الاشياء من الشروط في محل الكلام من باب التخصيص .

وكيف كان الواجب المشروط عبارة من ان الوجوب ، معاق على وجود

(١) الظاهر ان من جعل الوصفين من الاوصاف الحقيقية يستثني الشروط العامة كما هو صريح بعضهم فلا يرد النقص بها كما ان الاطلاق والاشتراط ليسا بالاضافة الى كل شيء كما ذكره (قدس سره) بقوله : (والحرى ان يقال ان الواجب مع كل شيء الخ) بل بالاضافة الى ماهو مقدمة للوجود مثلاً الصلاة واجبة وجوبها مطلق بالاضافة الى الضوء وغيره مما يتوقف عليه صحتها ووجودها وعليه تكون مقدمة الواجب دائماً مقدمة وجود .

المقدمة فمع عدم وجودها لا وجوب كما هو ظاهر تعليق الجزاء على الشروط في قولك . ان جاءك زيد فأكرمه ، فإن تعليق الطلب والبعث المستفاد من صيغة الامر هو تحققه عند مجيء زيد وانتفاؤه عند عدم مجيئه قال الاستاذ (قد سره) في السكفاية ما لفظه (ان الوجوب فيه مشروط بالشرط بحيث لا وجوب حقيقة ولا طلب واقعاً قبل حصول الشرط كما هو ظاهر الخطاب التعليقي) وإن كان مذكوره هنا مخالفاً لما ذكره سابقاً من أن شرط التكليف إنما هو بوجوده اللحظي والذي عليه التحقيق هو ما يظهر منه هاهنا من أن المعلق على الشرط بوجوده الواقعي هو تعليق نفس الطلب لا المطلوب كما ذهب اليه الشيخ الانصاري (قد سره) مع اعترافه بكون ظاهر القضية الشرطية هو تعليق نفس الطلب الا أنه ادعى الخروج عن هذا الظهور بقرينتين لغوية وعقلية ، اما القرينة اللغوية فهي امتناع رجوع القيد الى الهيئة لسكونها معنى حرفياً وهو جزئي حقيقي لا يكون قابلاً للتقييد لعدم كونه قابلاً للاطلاق فلا يكون قابلاً للاطلاق لا يمكن أن يكون قابلاً للتقييد ، والقيد وان كان بحسب الظاهر يرجع الى الهيئة فهو راجع الى السادة والسكن لا يخفى انه يتم فيما اذا كان الجزاء هو صيغة الامر واما اذا كان الجزاء هو مادة الامر كما في قول القائل (اذا جاءك زيد فأنت مأثور بأكرامه) فلا يتأتى مذكوره اذ لا يوجب الخروج عن ظهور القضية الشرطية لقبول المورد للتقييد .

واما القرينة العقلية على ما حكاها الاستاذ في السكفاية ما لفظه (واما لزوم كونه من قيود المادة (١) فلا أن العاقل اذا توجه الى شيء والتفت اليه فأما أن

(١) قال بعض السادة الأجلة (قدس سره) في بحثه الشريف ان الصلاة في قولنا الصلاة واجبة مثلاً ماهية لها عارضان يطرأ عليها الطاب والشرط الخاص -

يتعلق طلبه به اولا يتعلق طلبه به اصلا لا كلام على الثاني وعلى الاول ، فأما ان - فان ورد اولا الطلب ثم الشرط ثانيا كان الشرط من قيود المادة بما هي مطلوبة وليست من قيودها مطلقا ولا من قيود الهيئته لكي يرد المانع اللفظي الذي ذكره الشيخ (قدس سره) فانه بناء على ما قويننا من مذهب الرضى في المعنى الحرفي من انه لا معنى لها اصلا وانما هي علامة على معنى في المدخول فاذا طرئت الهيئته على المادة كانت علامة على انها مطلوبة فلا يكون في الذهن ماهية وطلبها بل ليس الوجود في الذهن الا الصلاة لكن بقيد كونها مطلوبة واذا ورد بعد ذلك عليها شرط من الشروط يكون وارداً عليها بذلك الاعتبار لا عليها مجردة عن ذلك الاعتبار ولا على ذلك الاعتبار نفسه والخاصة لانه على هذا التوجيه لا يكون القيد راجعا الى نفس المادة ليلزم كون الطلب مطلقا والمادة مقيدة ليرجع الواجب المشروط الى المعلق كما انه لا يرجع الى مدلول الهيئته لكي يرد ما ذكره الشيخ (قدس سره) من المانع اللفظي بل يكون راجعا الى المادة بلحاظ كونها معروضة للطلب فحينئذ يكون الطلب مقصوراً على مورد تحقق الشرط فلا طالب قبله لأن الشارع اذا بعث نحو المادة ثم قيد المادة بشرط بلحاظ كونها مبعوثا اليها يكون مقصوراً على مورد الشرط فيلزم قصر الطلب والبعث على ذلك المورد اعني مورد الشرط فهو وان لم يكن الشرط راجعا الى نفس الطلب لفظيا الا انه راجع الى المادة بلحاظ كونها معروضة للبعث ففي اللب والحقيقة يكون ذلك البعث قد قيد بذلك القيد وان لم يكن ذلك لفظيا وحينئذ يكون الواجب على هذا حكمه حكم مالورجع القيد الى الهيئته لفظا فكما انه لو رجع القيد الى الهيئته لفظا لا يتحقق الوجوب الا بعد تحقق ذلك القيد فكذلك لو رجع القيد الى المادة بلحاظ عروض البعث عليها لما عرفت من انه يكون راجعا الى البعث لبا وحقيقة فلا وجوب قبل حصول القيد فافهم وتأمل .

يكون ذلك الشيء موردأ لطلبه وامره مطلقا على اختلاف طوارئه او على تقدير خاص وذلك التقدير تارة يكون من الامور الاختيارية واخرى لا يكون كذلك وما كان من الامور الاختيارية قد يكون مأخوذاً فيه على نحو يكون موردأ للتكليف وقد يكون لا كذلك على اختلاف الاغراض الداعية الى طلبه والامر به ولا يخفى ان هذه القرينة اعم من القرينة السابقة فأنت قد عرفت انها تختص بما يكون الجزاء بصيغة الامر وهذه القرينة لا تختص بذلك بل تشمل الموردين وقد اجاب الاستاذ (قد سره) عن القرينة الاولى بأمرين الاول ان الموضوع له كالمستعمل فيه في الحروف عام والخصوصية انما جاءت من قبل الاستعمال واسكن لا يخفى ان ذلك لا يصحح تقييد المعنى الحرفي اذ معاني الحروف ملحوظة بالاحاظ الآلي كملحوظ المرآة بالنسبة الى المرئي وهذا الاحاظ لحاظ تبعي غير مقصور بنفسه والمعتبر في التقييد أن يكون ملحوظا بالاحاظ الأصلي الاستقلالي فلذا منعنا ارجاع القيود الى المعاني الحرفية وبذلك قد أورد الاستاذ قدس سره في حاشية المكاسب عند ذكر الشيخ الانصاري قدس سره لصحيحة ابي ولاد . (نعم قيمة بغل يوم خالفته) ما لفظه : (ان اليوم قيد للقيمة اما باضافة القيمة المضافة الى البغل اليه ثانياً يعني قيمة يوم الخالفة للبغل) بما حاصله ، ان هذا مستلزم لتقييد الاضافة المتحصلة من قيمة البغل وتقييد هذه الاضافة غير معقول لسكونها من المعاني الحرفية وهي غير ملحوظة على نحو الاستقلال بل لحاظها بنحو التبعية والآلية ولا يعقل جعل الملحوظ بنحو الآلية مقيداً بقيد اذ التقييد يقتضى لحاظ المقيد بنحو الاستقلال فيوم الخالفة لا يعقل جعله قيداً الى الاضافة التي هي من المعاني الحرفية ولا يخفى ان ما ذكره هنا مناف الى ما ذكره في الحاشية وان امكن تصحيح ما ذكره هنا على

ماقويناه في المعنى الحرفي بأن الماحوظ فيه بنحو الالية وان كان الاحاظ استقلالياً (الامر الثاني) ذكره بنحو التسليم للاول فقال ما لفظه : (مع انه لو سلم انه فرد فأنما يمنع عن التقييد لو انشأ اولاً غير مقيد لا ما انشأ من الاول مقيداً) ولا يخفى ما فيه لرجوع ذلك الى ان النع عن تقييده بعد الانشاء لا قبله مع ان الشيخ (قدس سره) يلتزم بان المعنى الحرفي غير قابل للاطلاق والتقييد مطلقاً والى ذلك أشار بقوله فافهم ثم ان الاستاذ (قدس سره) أجاب عن القرينة اللغوية بما لفظه : (ان الشيء اذا توجه اليه وكان موافقاً للفرض بحسب ما فيه من المصلحة او غيرها كما يمكن ان يبعث فعلاً اليه ويطلبه حالاً لعدم المانع عن طلبه كذلك يمكن أن يبعث اليه معلقاً ويطلبه استقبالاً على تقدير شرط متوقع الحصول لاجل مانع عن الطالب والبعث فعلاً قبل حصوله فلا يصح منه الا الطالب والبعث معلقاً بحصوله لا مطلقاً ولو متعلقاً بذلك على التقدير فيصح منه طلب الاكرام بعد مجيء زيد ولا يصح الطالب المطلق الحالي للاكرام المقيد بالمجيء) .

توضيح ذلك : ان توجه الخطاب الموافق للفرض يمكن ان يكون على نحوين فتارة يكون الطالب منه حالي وللبعث اليه ايضاً حالي لعدم المانع من طلبه واخرى يكون على نحو لا يمكن أن يطلب منه فعلاً لحصول مانع منه أي من طلبه حالاً فلا بد وأن يكون طلبه على نحو يكون معلقاً على حصول الشرط فلا طلب قبل حصول الشرط لحصول المانع وهو المفردة من طلبه حالاً وهذا هو الواجب المشروط ولا يمكن لا يخفى ما فيه اولاً ان هذا لا يتم بالنسبة الى بعض الجمل الشرطية التي هي قطعاً من الواجب المشروط مثل اذا نمت فاشتري اللحم فإنه لا إشكال في انه لا طالب بعد النوم وكقول الشاعر .

(اذا مت فادفني الى جنب حيدر أبا شبر أعني به وشيري)

أذ لا يعقل طالب الدفن بذلك الجنب الشريف متحققاً بعد الموت ولم يكن في هذين التعليقين مجاز قطعاً بل التعليق فيهما على نحو غيرها من القضايا الشرطية التي لا يمكن فيها رعاية وعناية فمن ذلك يستكشف ان الطالب في هذين التعليقين سابق زماناً على تحقق الشرط وقس على ذلك القضايا الشرطية الأخر .

وثانياً بناء على ان الانشاء انما هو مقدمة لحصول المراد ولا اشكال في حصول هذه المقدمة عن اختيار فحينئذ يكون الانشاء مراداً بالارادة الغيرية لحصول المراد مثلاً : الانشاء في مثل ان جاءك زيد فأكرمه إنما هو مقدمة للاكرام الذي هو مراد بالارادة النفسية وبما ان هذا الانشاء صدر عن اختيار فيتعلق به وجوب غيري فإذا تعلقت به ارادة غيرية فلا بد وان يتعلق بالاكرام الذي فرض ذا المقدمة ارادة نفسية لعدم انفكاك الارادة الغيرية عن الارادة النفسية وعليه تتعلق الارادة النفسية بالاكرام عند انشاء الطالب ولازمه ان يكون الطالب للاكرام فعلي لكي تتعلق الارادة الغيرية بالانشاء .

وثالثاً ان ظهور القضية الشرطية يقتضي اناطة الجزاء بالشرط ولا يقتضي اناطته بارتفاع المانع الذي هو المفسدة كما ادعاه الأستاذ (قدس سره) حيث التزم باناطة الجزاء بالشرط مقارنة لارتفاع المانع فخرج عن ظهور القضية الشرطية فلا يكون بارجاع القيد الى الهيئة محافظاً على ذلك الظهور بل على مقتضى ما بني عليه ان الذي له دخل في تحقق الوجوب هو ارتفاع المانع وذلك مخالف لظهور القضية الشرطية ان قلت نفس الشرط الذي علق عليه الجزاء من قبيل المقتضي وارتفاع المفسدة من قبيل ارتفاع المانع .

قلت على ما ذكره لم تكن الاستطاعة مثلاً شرطاً في حصول الارادة وانما دخلها بنحو يكون من قيود الموضوع بيان ذلك اننا لو فرضنا انتفاء المفسدة من

حين انشاء الارادة فنجد تحقق الارادة في الطلب ومع ذلك التعليق تتحقق فلو كانت الاستطاعة شرطا لما تحقق التعليق بلسان الدليل لانتفاء المانع حسب الفرض فهذا يدل على ان الاستطاعة لم تؤخذ شرطا لحصول المراد وانما اخذت في موضوع الحكم فظهر مما ذكرنا ان الارادة في الواجب المشروط تتعلق بالمراد بارادة فعلية وكذا على تقدير حصول الأمر الخاص خلافا للمشهور فان الارادة عندهم تتعلق بالمراد على تقدير خاص بنحو لا يكون الفعل مراداً قبل تحقق ذلك الأمر الخاص لما عرفت أن بعض القيود عند تحققها لا تحصل الارادة كالنوم والموت ونحوهما وسره ان الحكم الشرعي انما ينتزع من اظهارا الارادة التشريعية فالمولى اذا أنشأ ارادته ينتزع الحكم منه وبهذا المعنى يصير الحكم الشرعي فعليا سواء علم به المكلف أم لم يعلم وسواء كان مطلقا أو مشروطا فليس الفرق بين المشروط والمطلق من حيث الفعلية بأن يكون المطلق فعليا والمشروط انشائيا اذ من هذه الحيشية لافرق بينهما نعم فرق بينهما من حيث السنخ والحقيقة ولذا آثارها تختلف فأن المطلق حقيقته ارادة الفعل من المكلف على كل تقدير ولذا ينبعث المكلف مع العلم به من دون الانتظار الى شيء واما المشروط فحقيقته ارادة الفعل من المكلف على تقدير خاص فلا ينبعث عند العلم به قبل حصول الأمر المعلق عليه الواجب بل ينتظر حصوله ، وبعبارة اخرى ان القيود ترجع الى ناحية الموضوع فالفعلية لا تتبع وجود الموضوع خارجا وانما تحصل من اظهارا الارادة بخلاف المحركة والباعثية اما تتبع وجود الموضوع وقيوده خارجا مثلا لو قال المولى اكرم العلماء لا تحصل المحركة الا بعد وجود العلماء خارجا بخلاف اصل وجود الحكم فانه يتحقق ولو لم يكن الموضوع متحققا خارجا اذ الموضوع في جعل الحكم انما هو معتبر بوجوده

اللاحاظي وان كان اعتباره بنحو المراجعة لما في الخارج فمع تصور الموضوع ينشأ الحكم وبهذا الانشاء يجعل الحكم فعليا والالزام التفكيك بين الانشاء والنشأ وهو أمر غير معقول وبالجملة فعليته تحصل ولو لم يكن الموضوع وقيوده موجوداً خارجاً بخلاف الحركة والباعثية فانها منوطة بوجود الموضوع خارجاً في فعلية الحكم يشترك المشروط والمطلق وفي الحركة يختلفان ودعوى ان في الواجب المشروط تعليق نفس الارادة على حصول الشرط فقبل تحقق الشرط لا ارادة أصلاً لكي تكون فعلية ممنوعة اذ ذلك يخالف لما نجد من انفسنا بتحقيق الارادة بنفس المريد الذي يكون فيه مصلحة على تقدير خاص وان لم يكن ذلك التقدير متحققاً فالارادة الفعلية المنوطة على تقدير خاص هي الواجب المشروط في قبال الواجب المطلق الذي هو عبارة عن أن الارادة المطلقة فيه متعلقة بالفعل المقيد الا ان ذلك يستلزم ان يكون الملحوظ في الشرط المعلق عليه هو الوجود اللاحاظي وان كان ذلك خلاف الظاهر فان الظاهر ان المعلق عليه بوجوده الخارجي او يقال بأن مفاد الهيئة الحكم بمرتبة الحركة والفاعلية وقد عرفت ان الحكم بهذه المرتبة يتبع الموضوع بوجوده الخارجي هذا وقد اختار بعض الأعظم (قدس سره) ما ذكره المشهور واستدل عليه بما حاصله ان جعل الاحكام انما هو على نحو القضايا الحقيقية التي هي عبارة عن كون الموضوع فيها أخذ مفروض الوجود والشروط المعتبرة في القضية انما تعتبر مقومة للموضوع فالحكم فيها انما يتحقق في ظرف تحقق موضوعه فقبل تحققه لاحكم أصلاً .

ولا يخفى ما فيه لما عرفت ان الحكم الشرعي انما هو عبارة عن نفس الارادة الشرعية التي تحصل بالقول أو بالفعل فبإظهارها تكون فعلية من غير فرق بين ان يكون

متعلقها يحصل على كل تقدير أو على تقدير خاص وذلك لا يقتضي الا تصور الموضوع مع جميع قيوده فالحكم يكون فعليا قبل تحقق شرطه فلا يصح جعل الاحكام على نهج القضايا الحقيقية وإنما يصح ان تكون الاحكام فعلية قبل تحقق موضوعها وقيوده (١) نعم لو قلنا بأن الاحكام إنما هي مجعولات اعتبارية كالمسكية فينبذ يمكن ان تكون على نهج القضايا الحقيقية بأن يكون اعتبارها عند تحقق الشرط كما يمكن ان يكون اعتبارها قبل تحققها مع ان ظرف تحققها هو ما بعد الموت كما في الوصية التملكية ولسكنك قد عرفت ان الحكم الشرعي عبارة عن نفس الارادة التشريعية وهي تتحقق عند اظهار المراد للارادة بالقول أو الفعل وبمجرد الاظهار الناشئ عن الاشتياق المتحقق في نفس المرید يكون فعليا من غير فرق بين ان يكون متعلق تلك الارادة على كل تقدير فهو الواجب المطلق أو على تقدير خاص فهو الواجب المشروط ثم ان الاستاذ (قدس سره) عقب ما اختاره بما

(١) لا يخفى ان الموضوع في القضية وان كان تصويره معتبرا الا انه يؤخذ بما يحكى عن الخارج فالمبرة حينئذ بما في الخارج لان الذي له الدخل هو ما يكون مشتملا على الصلحة وكونه واجداً للملاك وليس ذلك الا الموضوع الخارجي وهو الذي اخذ في القضايا الحقيقية فعليه فعلية الحكم يتبع وجود موضوعه خارجا ولا يتحقق الحكم قبل تحقق موضوعه فينبذ لا يعقل ان تكون الاحكام فعلية قبل تحقق موضوعها نعم انما تتحقق الفعلية عند الانشاء في القضايا الخارجية لعدم اهتلاك الانشاء عن الفعلية بالنسبة اليها لكون نسبة الفعلية الى الانشاء نسبة المعلوم الى العلة فالحكم فيها على موضوع موجود سواء كان شخصا خاصا كمثل اكرم زيداً او عنوانا انتزاعيا طالما بنحو يكون الحكم على الموجودات الخارجية كاكم من في الضمن وقد استوفينا الكلام في حاشيتنا على الكفاية .

لفظه (هذا بناء على تبعية الاحكام لمصالح فيها في غاية الوضوح وأما بناء على تبعيتها للمصالح والمفاسد في الأمور به والنهي عنه فكذلك ضرورة ان التبعية كذلك إنما تكون في الاحكام الواقعية بما هي واقعية لا بما هي فعلية فان المنع عن فعلية تلك الاحكام غير عزيز كما في موارد الاصول والامارات على خلافها) ولا يخفى ما فيه أذ قياسه على موارد الأصول والامارات قياس مع الفارق فان الاحكام تابعة للمصالح في الأمور به وفعلية تلك الاحكام لا ترتفع في موارد الاصول والامارات الا وان تكون المصلحة فيها مزاجمة لمفسدة أهم من تلك المصلحة لتكون المفسدة حينئذ تمنع تنجز التكليف الواقعي كما ورد ذلك في السواك وهذا بخلاف المقام فان المفسدة في مثل الحج لا تكون مانعة من انشاء التكليف لأن المفسدة لا تتصادم مع هذا الخطاب لأنها تترتب على اتيان الفعل قبل وقته وذلك لا يعارض فعلية الطلب اذ الطلب يستتبع اتيان الفعل في وقته المقرر له شرعا وبالجمله فرق بين المقام وموارد الاصول والامارات على خلافها فان المفسدة في المقام لا تعارض فعلية الطلب والارادة والمفسدة في تلك الموارد يعارضان فعليتها كما لا يخفى .

ينبغي التنبيه على امرين

الأمر الأول : تظهر الثمرة بين المختار والمشهور في الواجب المشروط بالنسبة الى المقدمات المفوتة وهي التي لو لم يأت بها المكلف قبل تحقق شرط التكليف لا يمكنه فعلها بعد تحققه فعلى المختار من أن التكليف بذى المقدمة فعلي قبل تحقق الشرط فتجب جميع المقدمات مطلقا من غير فرق بين كونها مفوتة وبين كونها غير مفوتة غاية الامر بالنسبة الى غير المفوتة تكون واجبة وجوبا غيريا تخيرا بين

الاتيان بها قبل تحقق الشرط وبين الاتيان بها بعده واما بالنسبة الى المقدمات المفوتة فيجب الاتيان بها تعييناً أي قبل تحقق الشرط لعدم امكان إيجادها بعد تحقق الشرط واما على المشهور فلا يجب اتيان المقدمات فلذا بالنسبة الى المقدمات المفوتة يحتاج الالتزام بأتيانها الى القول بتمام الجمل او الوجوب التيهيؤ او الزام العقل بها تحصيلاً لفرض المولى على ماسياً في بيانه انشاء الله تعالى .

الأمر الثاني : قد عرفت مما تقدم انه على المختار في الواجب المشروط هو ان فعلية الوجوب لا تناط بالوجود الخارجي خلافا لما ذكره المشهور هذا فيما اذا علم كون الواجب مشروطاً او مطلقاً وأما لو شك كننا في واجب انه مطلق او مشروط فعلى المختار يجب تحصيل مقدماته الوجودية قبل تحقق شرط الوجوب لسكونه فعلياً ومنجزاً فيتشرع على تلك المقدمات الوجودية سواء كان الواجب مطلقاً او مشروطاً واما على مبنى المشهور فلا يجب تحصيل تلك المقدمات لان الشك فيها يرجع الى الشك في وجوب تحصيلها حيث ان وجوب تحصيلها مبني على كون المقدمات الواجب المطلق وعدم تحصيلها مبني على كونها من الواجب المشروط وبالجملة يرجع الشك فيها الى انه يجب اتيان تلك المقدمات أم لا فيكون مورداً لجريان أصل البراءة ولكن لا يخفى أن هذا مسلم في مورد لم يكن الشرط متحققاً في الخارج وأما اذا كان متحققاً فيه فلا ينبغي الاشكال انه على كلا القولين من وجوب اتيان المقدمات لانه حسب الفرض ان الوجوب منجز سواء أكان مطلقاً أم مشروطاً وسواء توقف الوجوب على الوجود الخارجي أم لا هذا كله اذا لم يكن لدليل الوجوب اطلاق والا يؤخذ بأطلاق الدليل الدال على الوجوب هذا ولكن الظاهر انه لو دار الامر بين كون القيد قيداً للوجوب وبين

ان يكون قيداً للواجب فانه لا يصح التمسك بالاطلاق لاجماله في حال اتصال القيد في الكلام وللتعارض بين ظهور المادة وظهور الهيئة في حال انفصاله عن الكلام فالرجوع حينئذ هي الاصول العملية وقد رجح الشيخ الانصاري (قدس سره) رجوع القيد الى المادة فيما لو دار امره بين الرجوع اليها او الى الهيئة بامر ين الاول ان اطلاق الهيئة الشمولي بمعنى ان الوجوب الذي هو مفاد الهيئة على كل تقدير واطلاق المادة بدلى بمعنى ان يكون الواجب صرف الطبيعة الصادقة على اي فرد صدقاً بديلاً مثلاً لو قال صل متطهراً وشك في اعتبار الطهارة في وجوب الصلاة أو اعتبارها في نفس الصلاة وقد رجح الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي لسكونه أقوى ولذا قدم الاطلاق الشمولي في مثل لا تنكروا فاسقاً على الاطلاق البدلي في مثل اكرم عالماً وقد أيد بعض الاعاظم ما ذكره شيخنا الانصاري (قدس سره) من تقديم الاطلاق الشمولي على البدلي في خصوص ما كان التعارض بين مدلوليهما كالمثال المذكور لا ما كان ناشئاً من العلم بكذب احدهما كالقيام بما حاصله ان الاطلاق البدلي يحتاج الى مؤنة زائدة وهو احراراً تساوي الافراد في وقاؤها بالغرض لكي يحكم العقل بالتخير بخلاف الاطلاق الشمولي فانه لا يحتاج الى ازيد من تعلق النهي بالطبيعة الصرفة وبذلك يسري الى الافراد سراية قهرية ولازم ذلك كون الاطلاق الشمولي حاكماً على الاطلاق البدلي وبذلك يقدم العام على الاطلاق الشمولي لان دلالاته بالوضع ودلالة الاطلاق بمقدمات الحكمة ولكن لا يخفى ما فيه فان الاطلاق الشمولي لا يرجح على الاطلاق البدلي لاتحاد سبب الاطلاق فيهما وهو مقدمات الحكمة فانها تثبت كون المراد هو المطلق اما كونه بدلياً أو شمولياً فلا يستفاد منها وإنما يستفاد ان من حكم العقل بمناسبة الحكم مع موضوعه كما لو

وقع لفظ المطلق متعلقا للامر فان العقل يحكم في مقام الامتثال بالاكتفاء بالمرّة الذي هو مفاد الاطلاق البدلي كما ان الطبيعة الواقعة تلو النهي يحكم العقل باطلاقها الشمولي حيث ان ترك الطبيعة انما يحصل بترك الافراد وبالجملة ان مقدمات الحكمة تثبت الاطلاق الموجب للظهور واما اثبات البدلية او كونه شموليا فيستفاد من حكم العقل واما المقام فاطلاق الهيئته شموليا يستفاد من عدم اناطة الطلب بشيء فان العقل يحكم بسمة الطلب الشامل لوجود القيد وعدمه المسمى ذلك باطلاق الهيئته شموليا واطلاق المادة بدليا يستفاد من عدم تقييد المادة فيحكم العقل بسعتها وانطباقها على اي فرد منها اطلاقا بدليا ولا يتوهم تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي مع ان منشأ الظهور فيهما واحد للعالم اجمالا برجوع القيد الى أحد الاطلاقين فيوجب ذلك تساقط الظهورين للعالم الاجمالي بكذب احدهما نعم العموم المستفاد من الوضع يقدم على الاطلاق الشمولي لكونه يحصل من مقدمات الحكمة وهي انما تجري حيث لا بيان والدلالة الوضعية صالحة للبيان والى ذلك يرجع كلام الاستاد (فده) في الكفاية من عدم اقوائية الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي لكونهما مستفادين من مقدمات الحكمة .

الامر الثالث : ان تقييد الهيئته موجب لتقييد المادة من دون العكس ولا اشكال في ان ارتكاب تقييد واحد اولى من ارتكاب تقييدين ودعوى ان تقييد الهيئته موجب لبطلان العمل باطلاق المادة فحينئذ يدور الامر بين احد تقييدين اما المادة او الهيئته في غير محلها اذ مخالفة الاصل العقلائي الذي هو عدم الاخذ بالظهور لاحتمال قرينة الوجود يوجب انتفاء الظهور الفعلي في المادة والهيئته لانه ان أرجعنا القيد الى الهيئته ينتفي الظهور الفعلي في المادة والهيئته وان أرجعنا الى

خصوص المادة بقي ظهور الهيئة بمجالها ولا اشكال في أرجحية ارتكاب الاخذ بانتفاء بعض الظهور على ارتكاب انتفاء اصل الظهور والحق في المقام ان يقال ان القيد ان كان متصلا اوجب اجمال الكلام لاتصاله بما يحتمل قرينية الوجود فلا يبقى مجال للاخذ بظهور الهيئة دون المادة واما اذا كان القيد منفصلا فلا اشكال في عدم اطلاق المادة للعلم بدخوله في المادة لانه ان رجع اليها فهي مقيدة به اصالة وان رجع الى الهيئة فالمادة مقيدة به تبعا وحينئذ نعلم بتقييدها ونشك في تقييد الهيئة فلذا يصح لنا التمسك باطلاقها نعم بالنسبة الى وجوب تحصيل القيد يمكن نفيه بالبراهين ببيان ذلك ان وجوب التحصيل يتوقف على تقييد المادة واطلاقها ينفي رجوعه اليها ويثبت به رجوع القيد الى الهيئة للعلم الاجمالي برجوعه الى أحدهما فالاطلاقان متعارضان ولا مرجح لأحدهما فيتساقطان وحينئذ يشك في وجوب تحصيل القيد ويكون من الشك البدوي فينفي بالبراهين .

(المعلق والمنجز)

المبحث الثاني : ينقسم الواجب الى المعلق والمنجز لانه إن اقترن زمان الواجب بزمان الوجوب فنجز وإلا فعلق والمشهور جعلوا القسمة للواجب المطلق في قبيل الواجب المشروط فلذا كانت القسمة عندهم ثلاثية وبعضهم انكر الواجب المعلق وقال باستحالة استدلاله على ذلك بوجهين الاول ان الوجوب منتزع من الارادة وهي عبارة عن الشوق المؤكد نحو المراد من غير فرق بين التكوينية والتشريعية إلا أن الاولى تتعلق بفعل المريد نفسه والثانية تتعلق بفعل الغير وعليه كيف بعقل ان يكون التكليف المقيّد بوقت فعليا قبل حصول القيد وبعبارة

أخرى ان الارادة التكوينية عبارة عن تحريك العضلات نحو المراد فهي بنفسها تبعث المزيد الى التحرك نحو المراد وفي الارادة التشريعية تبعث العبد للتحرك نحو المراد ولازمه ان لا يكون فعليا إلا مقارنا للعمل اذ لو لم يكن مقارنا له لم تكن الارادة منشأ للنزاع الوجوب منها وعليه يستحيل ان يكون الواجب متأخراً عن الوجوب بل لابد وان يكون الواجب مع الوجوب متقارنين فإن كان الواجب فعليا يكون الوجوب فعليا وان كان استقباليا يكون الوجوب استقباليا وعليه لازم هذا الوجه انحصار الواجبات كلها في النفسية لانه اذا فرضنا تحقق الواجب الغيري يلزم انه كالك الارادة عن الراء النفسي زمانا لحيلولة الواجب الغيري بينهما .

أقول يمكن أن يكون هذا النزاع لهظياً بين من انكر المعلق وبين من يقول به اذ الطرفان يعترفان في نفس الامر والواقع ان الارادة غير مقارنة للعمل وانما هي مقارنة لمقدماته فن قال بالواجب المعلق لاحظ كون الارادة هي موضوع حكم العقل بوجوب الامتثال وحي تحقق فوجب موافقتها بهذه الارادة باعتبار تعلقيها بالمقدمات تصير ارادة غيرية وباعتبار تعلقيها بذاتها تصير ارادة نفسية ومن انكر الواجب المعلق منع حكم العقل بوجوب امتثال مثل فهذه الارادة والتزم بامتثال الارادة المقارنة لنفس العمل فتكون مقدماته خارجة عن دائرة تلك الارادة فلا يكون موضوعها الوجوب الغيري وعليه يكون الواجب هو ما كان مقارنا لذلك الارادة ومع عدم المقارنة لا يكون واجباً فالمنجز ما يكون وقت العمل متحققاً وإلا فمشرط والذي يقتضيه التحقيق هو اقوائية الوجه الاول للوجدان الحاكم باستحقاق العقوبة لو أمر المولى عبده بشراء اللحم مثلاً وكان امتثال امره موقوفاً على مقدمات قد فات بعضها تسامحاً وتساهلاً من العبد فلم يحصل امتثال امر المولى فلو كان من

فبيل الواجب المشروط لم يكن مستحقاً للعقوبة على ترك الشراء بل له الاعتذار بأن الطالب المصحح للعقوبة على مخالفته لم يكن متوجهاً إلا بعد فوت بعض المقدمات المانع من توجه التكليف ولا ريب أن ذلك مخالف للوجدان .

الوجه الثاني : أن يكون الواجب الاستقبالي مردهاً بين أن يكون التكليف متوجهاً إلى القيد والمقيد بأن يكون مطلوباً على وجه التقيد بالزمان المستقبل أم يكون متوجهاً لنفس ذات المقيد أما الأول فهو أمر غير معقول لاستلزامه تعلق التكليف بالقيد الذي هو غير مقدور لعدم التمكن من إتيانه وأما الثاني فلا يخلو الحال فيه أما أن يكون التكليف غير مقيد فيصير منجزاً وهو خلاف الفرض وأما أن يكون مقيداً أي معلقاً على حصول الشرط كان من الواجب المشروط وهو المطلوب وبيان آخر أن الواجب المطلق ما يكون مقيداً بأمر غير مقدور أما حقيقة كما لو كان مقيداً بالزمان المستقبل وأما جعلاً كما لو قيد بأمر مقدور إلا أنه أخذ على نحو لو حصل بطبعه من غير قصد .

وكيف كان فالقيد لم يؤخذ بنحو يكون داخل تحت الاختيار وحينئذ لا يعقل تعلق الإرادة التكوينية بفعل يعلم بكونه خارجاً عن الاختيار كذلك لا يعقل تعلق الإرادة التشريعية بما هو خارج عن الاختيار ولازم ذلك أن تكون الإرادة معلقة على حصول الغير فيكون حينئذ من الواجب المشروط ولكن لا يخفى أنك قد عرفت أن ذلك مخالف للوجدان فإن الواجب المنجز ذا المقدمات وجوبه فعلي مع أن الواجب استقبالي مع أنه خارج عن الاختيار حين تنجز وجوبه لكونه استقبالياً مضافاً إلى أن كون الوجوب فعلياً والواجب استقبالياً غير عزيز كما في الأجزاء التدرجية في الوجود فالجزء الأخير مثلاً يجب وجوبه حين الإتيان

بالجزء الاول لوجوبه فوجوبه فعلي مع ان الواجب استقبالي ودعوى تدريجية الفعالية في الاجزاء المتدرجة في الوجود خلاف الوجدان وكيف كان فالارادة ان اقترنت بالمراد فتكون المقدمات خارجة عن دائرة الارادة فمع فوت بعض المقدمات بسوء اختياره يكون تاركا الواجب فيستحق العقوبة مع انه لو كان من قبيل الواجب المشروط لما استحق العقوبة وإن كانت الارادة غير مقترنة بالمراد بل اقترنت بالمقدمات فلا مانع من اختيار القول بتملق الطالب بذات القيد ولا محذور فيه لأن الذات المطلقة لم تكن مطلوبة بل مع القيد بنحو تكون توأما مع القيد بأن لا يكون في ذات القيد جهة سمة يشمل صورة تجرده عن القيد وبالجملة ان بني على اعتبار مقارنة الارادة للعمل انحصرت القسمة في الواجب الحالي والشروط دون المعلق وإن لم يبن على ذلك انحصرت القسمة في المنجز والمعلق دون الشروط حتى لا تكون القسمة الانثائية وحينئذ يبقى الاشكال على القوم في تثليث الأقسام وحاصله ان الاشكال يكون مبنيًا على ان يكون القيد داخلًا في المطلوب بنحو واحد في الشروط والمعلق والاختلاف بحسب ذات المقدمة فإنه ان كانت لازمة التحصيل كان ذلك الواجب من قسم الواجب المطلق وإلا كان من الواجب المشروط وحينئذ يتجه الاشكال على المشهور من جعل القسمة ثلاثية فإنه ان كانت المقدمة من غير المقدور كالوقت أو كانت مقدورة ولكن بنحو لم يطلب حصولها من داعي الأمر فالمقدمة خرجت من حيز الأمر والواجب حينئذ على قول صار مشروطًا وعلى قول معلقًا وإن كانت مقدورة لازمة التحصيل من داعي الأمر فيكون الواجب منجزًا حالياً فالأقسام إذن لا تخرج عن أمرين ويرد عليه مضافا الى ما سمعت من أن ذلك ينافي ببناءهم الذي بنوا عليه من تثليث الأقسام أنه

يلزمهم مع ذلك تعلق الحب والشوق بغير المقدور من تلك المقدمات لان عدم القدرة لا يمنع من تعلق الشوق نعم هو مانع من تعاق الارادة والحال أنا نجهد بالوجدان ان ما كان من مقدمات الواجب المشروط كالاستطاعة والوقت خارجان عن دائرة الارادة ومن مباديء تلك الارادة هذا وقد ادعى بعض الأعظم تشية الأقسام بانكار الواجب المعلق وقال باستحالته بما حاصله ان جعل الأحكام الشرعية في القضايا بنحو القضايا الحقيقية وان القيود الموجودة في القضايا ترجع الى ناحية الموضوع ولازم ذلك أن تكون القيود التي اخذت في الموضوع تعتبر مفروضة الوجود وعليه لا يمكن ان تكون تلك الاحكام فعلية قبل تحقق الشرط لاستحالة فعلية الحكم قبل تحقق موضوعه وحينئذ كيف يعقل ان يتعلق الوجوب الفعلي بالواجب الاستقبالي ولكن لا يخفى ما فيه أولا نمنع جعل الاحكام على نهج القضايا الحقيقية وثانيا نمنع رجوع القيد الى ناحية الموضوع وثالثا ان ذلك مبني على بطلان الشرط المتأخر وقد عرفت امكانه على التفصيل المتقدم وتحقيق المقام على وجه يصح ثلث اقسام ويندفع به الاشكال بخلافه يبنى على مقدمتين الأولى ان القيود والمقدمات للمطلوب تختلف على نحوين فتارة تكون المقدمة لها دخل في الأنصاف بالمصلحة كما في المثال الخارجي ان انصاف الاسهال في اصلاح المزاج لا يكون إلا بعد حصول المرض فالمرض له دخل بانصاف الاسهال بصلاح المزاج فتكون مثل هذه المقدمة مقدمة للواجب المشروط وتسمى بمقدمة الاحتياج وأخرى تكون المقدمة لها دخل في ترتيب الاسهال وحصوله فتكون مثل هذه المقدمة مقدمة الواجب المطلق وتسمى بمقدمة المحتاج اليه كشرب السموم نيا فانه له دخل في ترتيب الاسهال وحصوله والفارق بين النحويين من المقدمة بحسب الارادة فان

المقدمة الاولى خارجة عن حيز الارادة مع مبادئها قطعاً ضرورة ان الارادة مع مبادئها لاتتعلق بالمرض ولا يكون محبوباً إلا إذا كان طريقاً الى تحصيل أمر اهم نعم ربما كان طلبه محبوباً لأجل الاعتذار عن شيء يصده المرض عنه فيمنئذ يكون المرض محبوباً فلا تكون المقدمة مطلوبة بنفسها كحب الإنسان للمولود فإنه يجب أن يولد له مولود مع انه اذا ولد له مولود لا بد له من القيام بوظائف التكليف المتوجبة الى الآباء من الاتفاق وغيره مما يحتاج في تعيشه وتربيته ولكن مثل هذه المقدمة قد تنفق وبالجملة ان هذه المقدمات التي ذكرناها هو حصولها من باب الاتفاق بخلاف المقدمة الثانية فان تحصيلها دائمى فان من ابتلى من باب الاتفاق بالمرض فلا ينفك منه ارادة السقمونيا فهذا الذي ذكرناه انضح منه ثلاث الأقسام وبيانه ان القيود ان كانت من قيود الاحتياج كانت خارجة من حيز الارادة ومبادئها وكانت من الواجب المشروط وان كانت تلك القيود قيوداً لوجود المحتاج اليه فان كانت تلك القيود التي هي المحتاج اليه سابقة على الفعل فمعلق وإلا فمفجز وظهر مما ذكرناه خروج قيود الاحتياج عن الارادة ومبادئها من الشوق والرغبة والحب والميل وظهر لك ايضاً ان هذه القيود لا يعقل أخذها في موضوع الحكم ومتعلقه لان موضوع الحكم ما تعلق به تلك الارادة وقد عرفت عدم أخذها في متعلقات الارادة فالحكم قد تعلق بالذات التي هي توأم مع القيد على نحو خروج القيد والمقيد .

المقدمة الثانية : ان الطبيعة لها اعتباران من اللحاظ فتارة تلاحظ الطبيعة مقيدة باللحاظ الذهني وهو المعبر عنه عند الحكماء بالتعليلية وتارة تلاحظ الطبيعة معرفة عن كل شيء حتى عن ذلك اللحاظ الذهني وان كانت ملحوظة بالذهن

وهو المعبر عنه بالتخلية وتكون تحليلتها عين تحليلتها وبهذا الاعتبار تارة تكون بالنسبة لما في الخارج تري غير الخارج بنحو يكون بينها أثينية وأخرى ترى عين الخارج بأن يكون لحاظها آلة لما في الخارج وعلى النحو الثاني تتعلق بها الاوامر على ماسياتي إنشاء الله تعالى ببيانها في مبحث تعلق الاوامر بالطبايع وبالايراد لان الوجود الخارجي لا يكون هو المطلوب اذ هو ظرف للشقوط ولا يعقل تعلق الاوامر به وإلا لزم تحصيل الحاصل ولازم ذلك أن يكون الذي هو في حيز الامر هو الطبيعة الحاكية عما في الخارج وتتحده معه بنحو من الانحداد ان قلت تعلق الاوامر بشيء يتبع وجود المصلحة فيه التي لامراضها ومع تعلق الامر بالطبيعة التي هي المقصود لا مصلحة فيها وانما المصلحة في الوجود الخارجي لا في الوجود الذهني قلت ان متعلق الامر لما كان متحداً مع مافي الخارج بنحو المرات مع المرئي فينشئ بسري وصف أجدهما الآخر لما بينهما من الاتحاد فالمصلحة وإن كانت قائمة بما في الخارج إلا انه لما كان مافي الذهن يحكي عما في الخارج ومتحد معه بنحو من الاتحاد سري وصف مافي الخارج الى مافي الذهن فالطبيعة ايضاً تكون موصوفة بذلك من غير فرق بين تعلق الحكم بنفس الطبيعة أو تكون شرطاً لمتعلق الحكم كالاستطاعة فانها تعتبر شرطاً بلحاظ الوجود الذهني المتحد مع مافي الخارج الذي له الدخول في انصاف الحكم بالمصلحة ولذا صح تعلق الارادة فعلاً بها من غير حاجة الى تحقق الاستطاعة الخارجية اذا عرفت ذلك فاعلم ان الواجب لما كانت مقدماته مقدمة الأحتياج وكانت خارجة عن حيز الارادة مع مبادئها إلا اذا كانت من باب الاتفاق محبوبة لغرض من الأغراض إلا ان القوم لما بنوا على حصر المقدمات في ترتيب المحتاج اليه اشكل عليهم الحال

في بعض المقدمات التي هي غير مقدورة وان كانت خارجة عن حيز الارادة إلا انها باقية تحت مبادئها ومنشأ ذلك هو اعتبار القدرة في صحة توجه الخطاب وبما ان الخطاب معلق على أمر غير مقدور كالوقت مثلاً في وجوب الصلاة لا يصح توجه الخطاب قبل الوقت والى كذا قد عرفت ان المعتبر في صحة توجه التكليف هو القدرة عليه في ظرف الإيجاب وهذه القدرة متحققة في المطلق والمنجز وحينئذ فيما ان المقدمات لها الدخول في وجود الواجب فتكون كل واحدة منها لها نصيب في وجوبه فمع كونها مقدورة تجب ويكون وجوبها من ناحية تلك المقدمة بأن يسد باب من ابواب انعدامه فيصح التثليث بالأمر الذي يكون بعض مقدماته مقدوراً وان كان بعضها غير مقدور لان المكلف يتمكن من بعض التحصيل وبالتيان بتلك المقدمات المفوتة فيتمكن من امثال خطاب المعلق قبل تحقق قيده بأتيان بعض المقدمات المفوتة وغيرها كما ان في المنجز لو كان له مقدمات ففي كل مقدمة يتوقف عليها وجوده فتتصرف بالوجوب لوجود ملاكه الذي هو بأتيان كل واحد منها ينسد باب انعدام الواجب المنجز وبالجملة حال المعلق من هذه الجهة حال المنجز من غير فرق بينهما ولذا قلنا بأن المقدمات المفوتة بالواجب المشروط يجب الاتيان بها مع تقدمها على شرط الوجوب لتحقيق الارادة التي هي منوطة بحصول المعلق وهي تقتضي وجوب تحصيل المقدمات المطلقة بالاضافة الى الواجب المشروط فان العقل انما يمنع السراية في المقدمات الوجوبية في الواجب المشروط دون المقدمات الوجودية فان من علم بحصول الاستطاعة فيما بعد مع ان حجه يتوقف وجوداً على تحصيل مقدمات متقدمة على شرط الوجوب الذي هو الاستطاعة فانه يجب تحصيل تلك المقدمات ان قلت ان تلك المقدمات انما يترشح الوجوب اليها بعد وجوب

ذبيها ومع فرض عدم تحقق المقدمة الوجوبية لذيها فلا يتصف ذوها بالوجوب فكيف تتصف المقدمات الوجودية لذيها حينئذ بالوجوب قلت هذا مسلم او كان الوجوب في الحج مثلاً موقوفاً على وجود الاستطاعة الخارجية واسكنك قد عرفت ان الوجوب فيه متوقف على الوجود الاحاطي الذي هو مرآة لما في الخارج فالحكم اذا علم انطباق الصور الذهنية على ما في الخارج تكون على نحوين نحو بعبارة التعليق كقولك حجب ان اسقطعت ونحو بعبارة التنعيز كما لو قال حجب ولا اشكال في مثل هذه الصورة ان حكمه سابق على حصول الاستطاعة الخارجية فيترشح على المقدمات الحاصلة قبل الاستطاعة وجوب واما اذا علم بعدم انطباقها على ما في الخارج بأن علم عدم تحقق الاستطاعة الخارجية فلا اشكال في عدم السراية الى تلك المقدمات لأن المقصود فيها التوصل الى حصول المطلوب النفسي وبعد العلم بارتفع المطلوب النفسي فكيف تسري المطالبة الى تلك المقدمات إلا أن يكون الموضوع اخذ على نحو الشرط الفرضي لا على نحو كونه آلياً الى ما في الخارج ومرآته بأزائه في الخارج مثلاً ان كنت مولاك فافعل كذا والمقصود افرضي مولاك وافعل كذلك ففي هذه الصورة يسري الوجوب الى المقدمات مطلقاً أي سواء علم بالانطباق ام لم يعلم لان الشرط في الحقيقة لم يعتبر له واقعية بل على نحو الفرضية وفرضيته قد حصلت فيترتب الحكم عليه فقد اتضح مما ذكرنا ان الارادة الفعلية تكون بائنة على الترشح الى مقدمات الوجود سواء أكانت قبل شرط الوجوب ام متأخرة عنه غاية الامر ان كان الشرط فرضياً يكون الترشح عليها مطلقاً وان كانت على نحو الآلية والطريقة يكون الترشح في صورة العلم بالانطباق فلا وجه لما التزمه بعض من انكر الواجب المعلق كما انه على ما اخترناه في الواجب

المشروط لا يرد الاشكال بالنسبة الى المقدمات المفوتة التي يجب تحصيلها قبل شرط الوجوب كما ان بعضهم أراد الفرار عن الاشكال بالنسبة الى بعض ما تسالموا على تحصيل مقدماته السابقة على زمان الوجوب كالغسل بالليل لصيام الغد مع ان الواجب كالوجوب في الغد بتقريب ان الغسل مقدمة للصيام في زمان سابق عليه ولم يجب الا في زمان متأخر فكيف يجب الغسل الذي هو سابق على الصيام لذلك التجأ الى تأسيس واجب معلق وفسره بما كان زمان الوجوب مقدما على زمان الواجب اسكي تجب مقدماته الوجودية كالغسل مثلا لولم يأت به المكلف لفات الواجب المسمى ذلك بالمقدمات المفوتة كما ان المنكرين الواجب المعاق يدفعون الاشكال المذكور بالالتزام بالوجوب العقلي من باب قبح تفويت الغرض أو من باب الوجوب النفسي التهيؤي وسيأتي انشاء الله ان في كلا الامرين نظر وأما نحن ففي سعة من ذلك لما عرفته من ان الارادة المقرونة بالمحبة والشوق فعلية وان لم تكن الارادة الفاعلية متحققة فلذا تجب تلك المقدمات الوجودية من جهة فعلية الارادة المستتعبة لعملية الوجوب من غير فرق في اقسام الواجب من المشروط والمعلق والمنجز فتجب جميع المقدمات الوجودية واما فيما لوعلق عليه الواجب أو شرط به الوجوب فلا يجب تحصيل تلك المقدمات من غير فرق بين أن تكون مقدورة أو غير مقدورة كما لا يفرق بالنسبة الى الآثار والثمرات بين المختار والمشهور .

إن قلت على ما اخترته يلزم انه لو علم المكلف قبل الوقت بعدم تحصيل المساء بعد الوقت يجب عليه الطهارة قبل الوقت لأنه من المقدمة الواجبة المفوتة وعلى ما ذكرت يجب تحصيلها والحال انه من التسالم عند الاصحاب عدم تحصيل مثل هذه الطهارة .

قلت مقتضى قوله (ع) : (اذا دخل الوقت وجبت الصلاة والطهور) هو أن ابتداء الاثنيان بالطهارة من دخول الوقت وقد عرفت انه يجب الاثنيان بالمقدمات فيما اذا لم يتعلق على امر متوقع كما في المفام على انه لو سلم ففي مثل هذه المقدمة لا يجب الاثنيان بها لورودها بالنص على خلاف القاعدة المستفادة من القضية الشرطية فيجب العمل بها تبعداً .

ان قلت على هذا ان الطهارة المأتي بها قبل الوقت لا تنصف بالمقدمة فلا يستباح بها الدخول في الصلاة من غير فرق بين قصد النوصل بهذه الطهارة الى الصلاة او لغاية اخرى كمس كتابة القرآن مع انه لا يلتزم به أحد من الفقهاء رضوان الله عليهم وقد أجاب بعض أهل العصر بما حاصله ان الرواية المذكورة لم تدل الا على ان زمان الوجوب بعد دخول الوقت ولم تدل على ان ابتداء المقدمة من ذلك الحين ولكن لا يخفى ان دلالتها على كون زمان الوجوب بعد دخول الوقت ولازمه ان يكون ابتداء المقدمة من ذلك الحين إذ لو لم يكن كذلك لكان يكتفى بمطلق الطهارة ليسري اليه الوجوب على ما عرفت منا سابقاً ان المقدمات الوجودية تجب قبل زمان الواجب ولا تقتضي الاعادة وبالجملة دلالة الرواية على ان ابتداء المقدمة من دخول الوقت بالدلالة الالتزامية فلذا يجب الخروج عما ذكرنا من القاعدة المستفادة من القضايا الشرطية فالحق في الجواب عن ذلك ان يقال بأن الطهارة في ذلك الحين لا تنصف بالمقدمة لأن الطهارة المأتي بها لغاية اخرى ليست مقدمة للصلاة بل المقدمة لها هي الطهارة الباقية بعد الوقت المقارنة لزمان الصلاة ودعوى انه يجب حفظ تلك الطهارة بعد حصولها قبل الوقت ممنوعة لأن مقدميتها لم تؤخذ على سبيل الاطلاق بل اخذت على نحو لو حصلت من باب الاتفاق فلذا تسالم

الأصحاب على عدم وجوب حفظ الطهارة المائية قبل الوقت وبالجملة ان لوحظ ما تسالم عليه الأصحاب من جواز تفويت الطهارة المائية قبل الوقت ولوحظ قوله (ع) : (إذا دخل الوقت وجبت الصلاة والطهور وقوله (ع) (لا صلاة إلا بطهور) يفهم أن للصلاة مقدمتين طهارة حادثة بعد الوقت وطهارة باقية من الوضوء الحاصل قبل الوقت وهذه ليست متصفة بالمقدمة ولا يجب تحصيلها قبل دخول الوقت كما لا يجب المحافظة عليها بل ربما يقال أن مفهوم قوله (ع) (إذا دخل الوقت وجبت الصلاة والطهور) عدم مقدمية الطهارة قبل الوقت اللهم إلا أن يقال بأن دعوى ذلك على الإطلاق ممنوعة إذ ذلك بسلام لو قصد الاتيان بها قبل الوقت بداع الصلاة واما لو لم يأت بها بذلك الداعي فنمنع دلالة المفهوم بمقتضى قوله (ع) (لا صلاة إلا بطهور) نعم قد يقال بمنع الإطلاق لعدم دلالة القضية الشرطية على المفهوم إذ مفادها توقف الصلاة على الطهارة فقط من دون تعرض لـكون وجوب الصلاة على جميع التقادير أو على تقدير خاص ، وبعبارة أخرى إن الاشكال على المختار من لزوم وجوب الوضوء قبل الوقت بالوجوب التعييني فيما لو علم المكلف بعمزه أنه في الوقت أو بالوجوب التخيري فيما لو علم باستمرار تمكنه منه في الوقت مع أن الإجماع منعقد على عدم وجوب الوضوء قبل الوقت للصلاة الواجبة فيه بل على عدم مشروعيته لها في غير محله لما عرفت من أن الاستفادة من قوله : (ع) (إذا دخل الوقت وجبت الصلاة والطهور) المؤيد بالاتفاق المذكور هو عدم تحقق المصلحة الغيرية في الوضوء السابق على الوقت الذي هو ملاك المقدمة . نعم يستكشف من تسالم الأصحاب على تحقق المصلحة الغيرية فيما لو أن بالوضوء لغاية أخرى مشروطة واستمر إلى ما بعد الوقت وحينئذ

تتصف بالمقدمية وأما بالنسبة الى ما قبل الوقت فهو كسائر الوضوآت يجوز نقضه كما يجوز نقض غيره . ولولا ذلك لقلنا بوجوبه قبل الوقت نظير سائر المقدمات الوجودية من غير فرق بين كونها من المقدمات المفوتة وبين غيرها . غاية الامر في المفوتة تجب تعييناً وفي غيرها تجب تأخيراً كما انه لا يفرق بين كون المقدمات من قبيل وجوب التعلم وبين غيره فيجب تعييناً ان كان ترك التعلم بوجوب تفويت الواجب بعجزه عن امتثاله ، واما اذا لم بوجوب العجز عن الامتثال بل كان ممكناً ولو بطريق الاحتياط فيجب التعلم تأخيراً وهذا على المختار واما على المشهور فيجب التعلم من باب الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فما عن بعض الاعاظم (قدس سره) من أن وجوب التعلم ليس من المقدمات المفوتة ولذا تمسك في وجوبه بقاعدة وجوب رفع الضرر المحتمل ولم يتمسك بقاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار محل نظر لما عرفت من ان ترك التعلم تارة بوجوب العجز عن الامتثال ويكون من المقدمات المفوتة فعلى المختار تجب تعييناً وعلى المشهور تجب من باب الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ، واخرى لا يوجب تركه العجز عن الامتثال بل يمكن امتثالها ولو بطريق الاحتياط فلا تكون حينئذ من المقدمات المفوتة فعلى المختار تجب تأخيراً وعلى المشهور لا تجب أصلاً .

وينبغي التنبيه على أمور (الاول) ان ظاهر القضية الشرطية هو رجوع القيد الى الهيئة ولذا التزم المشهور بهذا الظهور وجعل القيد من قيود الهيئة إلا أن من يرجع الواجب المشروط الى المعلق كما هو المنسوب الى الشيخ الانصاري (قدس سره) أو من ينكر الواجب المعلق كما يدعيه بعض من تأخر لا بد له من صرف الظهور الى إرجاع القيد الى المادة على الاول والمادة المنتسبة على الثاني لجهتين : الاولى أن مفاد الهيئة معنى حرفي وهو جزئي غير قابل لارجاع القيد

اليه لعدم اطلاق فيه لكي يصلح للتقييد . الثانية ان معاني الحروف معان مفعول عنها لسكونها ملحوظة بالاحاظ الآلي ولا يصح ارجاع القيد الى ما هو كذلك اذ لازمه ملاحظته بالاحاظ الاستقلالي ولكن لا يخفى مافيها .

أما عن الاولى فلأن معاني الحروف على ما عرفت منا سابقا انها موضوعة بالوضع العام والموضوع له عام فهي كلية صالحة للتقييد ولو سلم بأنها جزئيات فحينئذ يمنع تقييدها من حيث الافراد وأما بالنسبة الى الاحوال فلا مانع من تقييدها من تلك الهيئته ، كما انه لا مانع من إطلاقها من تلك الجهة ، واما عن الثانية فقد عرفت منا سابقاً بأن معاني الحروف من خصوصيات المعنى الاسمي ومسم كونها كذلك كيف تكون مما يغفل عنها مع انها معان مقصودة بالافادة ولذا صححنا إرجاع القيد الى الهيئته التي هي من المعاني الحرفية من دون حاجة الى ارجاعها الى المادة فراراً عن ذلك أو إرجاعها الى المادة المنتسبة فراراً من الالتزام بالواجب المعلق مع انه يرد على الاخيران الانتساب معنى حرفي وارجاع القيد الى المادة المقيدة بالمعنى الحرفي في الحقيقة تقييد للمعنى الحرفي ان جعل المقيد نفس الانتساب ، وان جعل المقيد نفس المادة التي هي توأم مع القيد فيكون من الواجب المعلق الذي لا يقول به هذا القائل وكيف يلتزم بعدم تحقق الواجب المعلق مع تحققه بالتكليف بالاجزاء التدريجية فأن الجزء الثاني منها يكون التكليف به فعلياً عند امتثال الجزء الاول مع كون الواجب وهو الجزء الثاني مستقبلاً والالتزام بالفعلية التدريجية في مقام الامتثال التدريجي في غير محله إذ لازم ذلك انا لو شككنا في جزء غير الجزء الأخير يكون من الشك في التكليف مثلاً لو شككنا في اعتبار جلسة الاستراحة في الركعة الاولى او الثالثة فمع جريان البراءة عن وجوبها ترتفع

فعلمية التكليف بها وحينئذ نشك في فعلية باقي الاجزاء للشك في توجه الخطاب بالماضي مع انه من الواضح فسادُه .

ودعوى ان الجزء الواقع بعد الجزء المشكوك يكون منجزاً بمجرد جريان البراءة السابقة وتنجزه مساوق لفعليته في غير محلها ، إذ ذلك يلزم ان تكون ميثاقاتها حجة على ان التنجز انما يتأتى بعد الفراغ من الجزء السابق فمع الشك في اعتباره يوجب الشك في توجه الخطاب للجزء اللاحق مع انه من الواضح ان التكليف بالاجزاء التي يحصل امتثالها بالتدريج يكون فعلياً قبل تحقق الاجزاء وعليه فلا بد من الالتزام بالواجب المعلق أو بالشرط المتأخر كما لا يخفى .

التنبيه الثاني انك قد عرفت ان الارادة التشريعية على نهج الارادة التكوينية تتحقق مع ان موضوعها لم يتحقق فلذا تكون فعلية قبله فتوجب المقدمات الوجودية بأسرها من غير فرق بين كونها مفوتة أو غير مفوتة غاية الامر ان كانت مفوتة تجب تعيناً وان كانت غير مفوتة تجب تحييراً فعلياً لوجاء نص من الشارع على وجوب بعض المقدمات يعمل على الوجوب الغيري ويستكشف من ذلك وجود مصلحة غيرية بمتعلقه ، وحينئذ يكون نص الشارع على طبق القاعدة إلا ان بعضهم أراد الفرار عن ذلك بتأسيس واجب نفسي تهوي وجعله عبارة عما تكون الارادة نفسية متحققة في متعلقه من دون تحقق مبادئها فقال في مقام التقسيم ان الواجب أما غيري أو نفسي ، والنفسى أما تهوي وأما غير تهوي ، لان الارادة ان كانت مع مبادئها غيرية فالواجب غيري ، وان كانت الارادة نفسية مع مبادئها نفسية ، وان كانت الارادة نفسية دون مبادئها نفسية تهوي وجعل المقدمات التي تجب قبل ذهابها من الواجب النفسى التهوي ، ولكن لا يخفى

مافيه لأن الارادة ان استبرت مقارنة للعمل فالمقدمات تكون خارجة عن حيز الارادة لا اعتبار مقارنتها له سواء كانت المقدمات قبل وقت العمل او بعده ، فلذا لا تنصف المقدمات حينئذ بالوجوب الغيري ، وان اعتبرت غير مقارنة للعمل فالمقدمات كلها تنصف بالوجوب الغيري من غير فرق بينما كان منها قبل الوقت او بعده .

فعليه الواجب النفسي هو القسم الأول وحينئذ ينحصر في الواجب النفسي غير التيهوي على ان المصلحة المتحققة في المقدمات التي صارت ملاكا للوجوب التيهوي انما هي عبارة عن التيهو الواجب النفسي وهذه المصلحة ليست ملاكا للوجوب الغيري الذي هو عبارة عن التيهو لفعل الواجب النفسي ، فلا معنى لجعل الوجوب الغيري وجوبا نفسياً تيهوياً . وبالجلة الواجب اما غيري أو نفسي وليس لنا قسم ثالث يقال له واجب تيهوي .

هذا بناء على ماهو المختار من ان المراد من الارادة الانقذاح نحو الشيء ولو كان مع واسطة ، واما بناء على غير المختار من عدم جواز تفكيك الارادة عن المراد فلا معنى لهذا التقسيم ايضاً كما انه لا معنى لهذا التقسيم لو رجع الى مرتبة الارادة أو مرتبة الاشتياق إذ لا معنى للاشتياق الى الشيء مقدمة للغير اللهم إلا ان يقال انه يمكن هذا التقسيم أي تقسيم الواجب الى النفسي غير التيهوي والتيهوي والغيري بالنسبة الى مرتبة التحميل والابرار لأن ابراز الارادة اما ان يكون بالتيهو الى توجه خطاب آخر فتيهوي وان كان ابراز الارادة للتوصل الى وجود واجب آخر فغيري وإلا فنفسي ولكن لا يخفى ان التقسيم لورجع الى مقام التحميل والابرار ينبغي التفصيل بين المقدمات الشرعية والمقدمات العقلية حيث

ان المقدمات العقلية ليس فيها بحث وخطاب بخلاف الشرعية الا ان يدعى ان في العقلية منها بعضاً حيث ان البحث لا يختص بالدلالة المطابقة بل يشمل حتى الدلالة الالتزامية فيتحقق الانبعاث نحو الشيء. ولكن يمكن منع هذه الدعوى بعدم تحقق الدلالة الالتزامية للبحث نحو الشيء. وكيف كان فالمشهور جعلوا التقسيم راجعاً الى واقع الارادة فلذا لامعنى لتثليث الاقسام عندهم ولذا دفعوا الاشكال المذكور بقاعدة الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار وبهذه القاعدة أوجبوا اتيان المقدمات المفوتة وحاصلها ان السكف اذا علم بتحقيق شرط الواجب في المستقبل وبتعلق التكليف بالفعل الواجب المشتمل على مصلحة في ظرف متأخر فالعقل يحكم بالاحتفاظ بالقدرة عليه لامثال ذلك التكليف في ظرفه كما هو شأن العقلاء في معاملاتهم الراجعة لانفسهم كما لو علموا بأن في الزمان المستقبل تكون لهم مصلحة تتعلق ببعض الأمور فلذا يلزمون انفسهم بالاحتفاظ بما يتمكنون من إيجاد تلك الأمور ومع عدم وجدانهم لبعض ما يحصل لهم التمكن من السعي الى إيجاده قبل مجيء زمان ذلك الفعل وهكذا بالنسبة الى بعض الأمور المشتملة على مفسدة يعلم ابتلائهم بها بعد برهة من الزمن فتجدهم يحصلون على أشياء لمسكافة تلك المفسد لكي لا يبتلوا بها واذا كان هذا شأن العقلاء في تحصيل مصالحهم الترفية ودفع تلك المفسد المتأخرة فليكن كذلك بالنسبة الى مصالح الشارع فيجب على من علم بتوجه الخطاب اليه في الزمن المتأخر الاحتفاظ بتلك القدرة على اتيان تلك الاعمال المشتملة على المصالح ولذا يحكم العقل بأتيان المقدمات المفوتة قبل حصول شرط الواجب احتفاظاً بالقدرة على اتيان الواجب في ظرفه ولازم ذلك استحقاق العقاب عند تركها لتقصيره بعدم اتيان ما يوجب تفويت الواجب ولكن لا يخفى

أن ذلك مسلم لو كان التكليف بالواجب متحققاً لكي يوجب عدم الاتيان بالمقدمة تفويت الواجب ويكون مقصراً باعتبار عدم الاتيان بالمقدمات ويعاقب على عدم اتيان الواجب بتقصيره ولا ينافي ذلك ان يكون ممتنعاً اذا امتناعه بالاختيار ، واما اذا لم يكن التكليف بالواجب متحققاً وكان مشروطاً بأمر متأخر فمن عدم اتيان المكلف بما يوجب التفويت لا بعد مقصراً اذ عند حصول الشرط في الزمان المتأخر لا يتوجه الخطاب اليه لعدم قدرته عليه ولا يكون من الممتنع بالاختيار على ان المستفاد من القاعدة أن يكون التفويت عن تقصير ولو كان ذلك يثبت بهذه القاعدة لزم الدور الواضح البطلان مضافاً الى ان هذه القاعدة لا تشمل صورة الجهل لعدم توجه الخطاب حينئذ عند حصول الشرط فلو سوجب معه لزم فتح العقاب من دون بيان وبهذا الملاك يجري في صورة العلم اذ علم المكلف بأنه سيخطأ لا يصير بياناً فعلياً لكي يجب حفظ القدرة .

وعليه فليس في البين ما يوجب تحصيل المقدمات المأمونة سوى ما قلنا بأن الارادة بالنسبة الى الاحكام الشرعية فعلية قبل حصول الشرط بمعنى ان البعث نحو المقدمة هو حفظ وجود الواجب من ناحية تلك المقدمة على ما عرفت من سابقاً التنبيه الثالث انه لو تردد الواجب بين كونه معلقاً او منجزاً بمعنى انه قد علم بتقييد الواجب وشك في اعتباره بنحو يكون اعتباره لو حصل من باب الاتفاق فيكون من المعلق او يعتبر فيبدأ للواجب بنحو يجب تحصيله فلا اشكال في عدم جواز التمسك بالاطلاق للعالم بتقييد الواجب إلا انه وقع الشك في كيفية تقييده هل هو على نحو يجب تحصيله أم لا حينئذ يرجع الشك في وجوب التحصيل الى الشك في التكليف فيكون ذلك من موارد جريان البراءة .

(النفسى والغيرى)

المبحث الثالث ينقسم الواجب الى الواجب النفسى والواجب الغيرى وعرف الاول بما كان ايجابه لنفسه لا للتوصل به الى غيره وعرف الثانى بما كان ايجابه للغير لا لنفسه واورد على ذلك طرداً وعكساً لخروج اكثر الواجبات ان لم نقل كلها كالصلاه والصيام وغيرهما من الواجبات النفسية ودخولها فى الواجبات الغيرية لأن الواجبات النفسية بأمرها شرعية كانت ام عرفية ليس المقصود منها والمطلوب حقيقة إلا التوصل بها الى شيء آخر .

أما الواجبات الشرعية . فالمطلوب الحقيقى هو المعرفة كما دلت على ذلك الآية الشريفة (ما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) والمراد بالعبادة هي المعرفة على ما ذكرت التفاسير ، واما فى العرفيات فالمقصود الحقيقى فيها هي استراحة النفس والحق فى الجواب عن هذا الاشكال يتوقف على معرفة الوجوب فمقول الوجوب بمعنى الزوم واللابدية وهذا هو معنى الوجوب فى التكوينية فى مقابل الامتناع فيها لأن الشيء اذا وجب وجوده فى الخارج بمعنى انه حصلت علمته التامة فلذا يلزم وجوده هذا فى التكوينية وفى الشرعيات المراد من الوجوب هو ذلك الوجوب واسكن يقترب عنه بأن ذلك وجوب حقيقى وهذا بنحو من الادعاء لوجود مقتضيه مثلاً نفس خطاب الشارع مقتضى الوجود ويحتاج الى ضم ارادة العبد واختياره بالطاعة فاذا حكم العقل بلزوم الاطاعة وحرمة المخالفة فكان ذلك

الشيء قد وجدت تمام علته و لكن بنحو من الادعاء و بنحو من التزعم فينتزع من ذلك الوجوب أي من مقام ابراز الارادة و ظهورها الوجوب لان العقل يحكم بوجوب الشيء بعد ابراز تلك الارادة .

وبالجملة الوجوب متزعم من مقام التحميل و مقام الابراز و الظهور لتلك الارادة لان مقام واقع الارادة و الاظهار ان واقع الارادة غيري و حينئذ فان كان ابراز الطلب نحو التوصل به الى واجب فغيري و الا فتفسي و الى ما ذكرنا يرجع ما ذكره الاستاذ (قدس سره) في الكفاية ما اعطاه (و حيث كان طلب شيء و واجبه لا يكاد يكون بلا داع فان كان الداعي فيه هو التوصل به الى واجب لا يكاد يمكن التوصل بدونه اليه اتوقفه عليه فالواجب غيري و الا فهو نفسي سواء كان الداعي محبوبية الواجب بنفسه كالعرفه بالله تعالى او محبوبيته بماله من فائدة مترتبة عليه كما كثر الواجبات من العبادات و التوصلات) الا ان الاستاذ قد أورد على هذا بقوله (و لكن لا يخفى ان الداعي لو كان محبوبا .. الخ) و لكنك قد عرفت ان اندفاع هذا الابرار مني على واقع الارادة في حين ان التقسيم راجع الى بروز الارادة و ليس راجعا الى واقعها و حيث تخيل رجوع التقسيم الى واقع الارادة توجه عليه ذلك الابرار و لذا تصدى الاستاذ لدفعه فقال (فالاولى ان يقال ان الاثر المترتب عليه و ان كان لازما . الخ) مما ملخصه ان ترتب الفائدة على الواجب يجعله متعمونا بعنوان حسن و يستقل العقل بالمدح على الموافقة و الذم على المخالفة و كان بهذا العنوان الحسن متعلقا للايجاب و تعلقه بما هو كذلك لا ينافي كونه واقعا مطلوبا غير با بخلاف الواجب الغيري فانه متمحض للايجاب بالغير و كونه على نحو المقدمة فعلى هذا يندفع ذلك الابرار و لكن لا يخفى ما فيه اولا انه منقوض

بِالواجبات النفسية العرفية مثل اسقني فانه لم يكن فيه عنوان حسن ومصلحة إلا للتوصل به الى استراحة النفس والحال انه لا اشكال في كونه واجباً نفسياً .
وثانياً ان الاوامر الشرعية المتعلقة بالعبادات النفسية مثل الصلاة والصيام والحج ونحو ذلك مما هو عبادة فعلية مختار الاستاد (قدس سره) ان القرية معتبرة في الغرض وغير معتبرة في المأمور به فيكون في هذه العبادات جهة توصيلية الى الغرض المشتمل على قصد القرية فترتب الغرض على الواجب يجعله حسناً فيوجب تعلق الوجوب به فعلياً يكون في مقام الترك العقاب على ترك الغرض المشتمل على قصد القرية وعقابه على ترك الصلاة المعنونة بعنوان حسن حيث لا اشكال انه لا عقوبة الا واحدة مترتبة على ترك الصلاة فقط .

إن قلب الفوائد لا تنفع العقوبات (قات) هذا مسلم في الفوائد التي لم تكن لازمة التحصيل لأمثل مانحن فيه فانه لما اخذ قصد التقرب في الغرض صارت الفائدة واجبة التحصيل فبتركها يترتب العقاب . نعم لو لم يؤخذ قصد القرية في الغرض وجوزنا اخذه في المأمور به ترتب عقاب واحد لانه حينئذ تكون الفائدة غير لازمة التحصيل لعدم اخذ قصد القرية فيها . واما او شك في ذلك فيرجع الشك الى كونها لازمة التحصيل فلا يجب مراعاتها لحصول الشك في ذلك فلا يستحق العقوبة على التفويت . هذا كله لو علم كون الواجبات النفسية او غيرية واما لو شك في واجب انه نفسي او غيري فان كان هناك اطلاق يقتضي كونه نفسياً لما هو معلوم ان الوجوب الغيري يحتاج الى مؤنة زائدة فبدليل الاطلاق نفي تلك المؤنة . ودعوى انه لا يصح التمسك بالاطلاق لأن الوجوب النفسي او الغيري من مفاد الهيئة ولا اطلاق فيها لكونها معنى حرفياً وهو جزئي غير

قابل للاطلاق على انه مما يغفل عنه وهو غير صالح للتقييد ممنوعة لما عرفت منا سابقاً بأن المعاني الحرفية كلية ومن خصوصيات المعانى الائمة المقصودة بالافادة . بذلك يصاح للاطلاق والتقييد وان لم يكن هناك اطلاق فالمرجع هو الاشتغال فيما لو علم بفعلية التكليف النفسى كالتكليف بالصلاة والشك في وجوب الطهارة انه لنفسه أو لغيره فيجب الاتيان بالطهارة في وقت الصلاة للعلم بوجودها اما نفسياً أو غيريا وجريان البراءة فيما اذا لم يعلم بفعلية الخطاب كما لو شك في الطهارة قبل وقت الصلاة انها واجبة بالوجوب الغيري أو بالوجوب النفسى ، وأما لو شك في كون ما يأتي به نفسياً أو غيريا وعلى تقدير كونه غيريا يكون المقيد واجباً فعلياً فالظاهر انه يجب الاتيان به ويكون من قبيل الاقل والاكثر فان الاقل يجب الاتيان به وان كان مردها بين كونه نفسياً أو غيريا ، وتجري البراءة في الاكثر ثم لا يخفى ان الداعى الى ارتكاب هذا التقسيم هو ابطال الثمرة التي رتبوها على القول بوجوب المقدمة وعدم وجوبها ، فعلى القول بوجوبها يحصل بتركها عقوبة وان على الثاني عقوبة واحدة صرح بذلك اكثر المحققين وازاد المتأخرون ابطال تلك الثمرة فقسّموا الواجب الى قسمين فكأنهم يقولون لاملزمة بين وجوب شيء وبين استحقاق العقوبة وأما ذلك في الواجبات النفسية دون الغيرية ولا يمكن لا يخفى ان ذلك على خلاف التحقيق عند من له النظر الدقيق لان منابط الاستحقاق في العقوبات على الطغيان واظهار المعصية وذلك ان ما يحصل من العصيان من حين ترك المقدمة فان من رمى رجلا وبعد ساعة يصل له السهم ويقتل فهل ترى العقلاء ينتظرون الوصول لكي يذموه بل بمجرد رميه يذموه ويقبحونه وللمولى ان يعاقبه لأنه اظهر المعصية واظهر الطغيان على المولى وسيأتي بيان ذلك في مسألة

التجري انشاء الله تعالى .

ان قلت اذا كان حين ترك المقدمة يعاقب فيقتضي ان يكون هناك عقوباتان
عقوبة على ترك المقدمة وعقوبة على ترك ذبيها ولازم ذلك ان تعدد العقوبات على
المقدمات المتعددة ولا اشكال في بطلان ذلك .

قلت ان مرحلة تعدد العقوبة واتحادها تابعة لتعدد الغرض واتحاده ،
واذا كانت المقدمات متعددة والغرض واحد يعاقب عقوبة واحدة لانه فوت
غرضاً واحداً ، ولو كانت مقدمة واحدة ولها غرضان يعاقب عقوبتين لانه فوت غرضين
ان قلت اذا كانت وحدة العقوبة وتعددتها تابعة لتعدد الغرض ووحدة
فيلازم ان يكون التارك للشريعة كلها يقتضي ان يعاقب عقوبة واحدة لأن الغرض
من كل الشريعة واحد وهو المعرفة بمقتضى الآية .

قلت ان المعرفة لم تجعل غرضاً للاوامر الشرعية بل جعلت لخلق الجن
والانس ، ولو سلم فيمكن ان تكون المعرفة جعلت غرضاً في الجملة للتكاليف
ولسكن كل مرتبة من المعرفة تكون غرضاً واحداً من التكاليف . مثلاً يكون
الغرض من الوضوء مرتبة من المعرفة غير المرتبة التي هي غرض من التكاليف بالصلاة
وبالجملة ان الوجدان شاهد على ان استحقاق العقاب على من اظهر المعصية
واظهر التجري على المولى وان التعدد والاتحاد ملاكهما وحدة الغرض وتعددده كما
تجد ان المولى لو أمر باتيان الماء لرفع العطش والعبد يعلم ان هذا الماء فيه
سم ، فلو جاء العبد به الى المولى استحق العقوبة بتفويت الغرض فالحق في المسئلة
أن يقال ان الواجبات الغيرية كالواجبات النفسية ، فكما ان الواجبات النفسية
يستحق علي فعلها الثواب وعلى تركها العقاب فكذلك الواجبات الغيرية لأن

الواجبات الغيرية ينطبق عليها بالآتيان عنوان الانقياد ، وعلى الترك من حينه ينطبق عليه انه اظهر المعصية على المولى واظهر الطغيان فتجرى وعصى كما لا يخفى

ينبغي التنبيه على امرين

الأول لا ريب في ترتب الثواب على امثال الواجبات النفسية وموافقتها سواء فلنا بأنه من باب التفضل كما ينسب الى المفيد (قدس سره) أو أنه بالاستحقاق كما هو المعروف بين المتكلمين وأما الكلام في ترتب ذلك على الواجبات الغيرية والظاهر عدم ترتب الثواب على امثال الواجبات الغيرية حيث انه يترتب على موافقة التكليف المحصلة للاغراض النفسية الموجبة لتكاليف النفسية ، ومن الواضح ان الواجب الغيري لا يترتب على موافقته الغرض النفسي لكي تكون موافقته موجبة لترتب الثواب . نعم لامانع من ترتبه على الواجب النفسي في ظرف الآتيان بالمقدمة بقصد التوصل الى ذهاب فان العقلاء يرون الآتي بالمقدمات الموصلة متشاعلا بامثال الاوامر النفسية ويمدونه متلبساً بامثالها ولذا استحق الآتي بالمقدمات اغاية الاتيان بالواجب النفسي المدح ، وليس ذلك إلا من رشحات الواجب النفسي لا انه شيء آخر يترتب على آتيان الواجبات الغيرية كما عرفت منا سابقاً بالنسبة الى العقاب ، فان من لم يات بمقدمات الواجب النفسي في الوقت الذي يجب امثاله يرويه متلبساً بعصيان الواجب النفسي ولو كان ذلك قبل وفته ان قلت ما ذكرت ينافي ماورد عن الشارع المقدس بترتب الثواب مطلقاً أو على خصوص بعض المقدمات .

قلت ان الاوامر المطلقة كمثل من اطاع الله ورسوله فله اجر عظيم فقد

﴿ النفسي والغيري ﴾

عرفت مما ذكرنا سابقاً أنها تحمل على الاوامر الارشادية لحكم العقل باستحقاق الثواب والعقاب في مقام الاطاعة والعصيان ، نعم الاخبار المصرحة بترتب الثواب على خصوص بعض المقدمات فلا مانع من حملها على كونه ما تترتب عليه مستحباً نفسياً إذ ليس في الخبر تصريح باستحقاق الثواب على الاطاعة الغيرية كما هو واضح .

التنبيه الثاني : انه قد استشكل في الطهارات الثلاث بانها امور عبادية مع ان الامر المتوجه اليها امرأ غيرياً غير صالح للتقرب به لكونه امرأ توصلياً ، وقد اجاب الاستاذ (قدس سره) مالفظة : (ان المقدمة فيها بنفسها مستحبة وعبادة وغاياتها انما تكون متوقفة على احدى هذه العبادات فلا بد ان يؤتي بها عبادة والا فلم يؤت بما هو مقدمة لها) ولكن لا يخفى انه لا يمكن الالتزام بذلك لأن عامة المشرعين لا يمثلون مثل هذه الطهارات إلا امتثال الامر الغيري ولا يجعل مقاصدهم عنواناً مشيراً الى المقدمة ولا الى محبوبيتها النفسية . فعليه لابد من الالتزام ببطان عبادتهم ولا يلتزم به احد ، على ان قصد الامر الغيري لو كان لتضمنه قصد الامر النفسي الموجب لعبادته فيحتاج القصد الى ذلك الى الالتفات اليه ، ومن الواضح انه يمكن ايقاع الطهارات الثلاث بصرف داعي الامر الغيري مع الغفلة عن عبادتها وقد اجيب عن ذلك بجوابين آخرين أحدهما ما حاصله ان عبادية الطهارات ليست لأجل امتثال امرها الغيري بل لتعنوانها بعنوان تصير به عبادة ، وقد تعلق بها الامر الغيري بما انها معنونة بذلك العنوان ، وحيث ان ذلك العنوان مجهول وقد امكن تحصيله بقصد امرها الغيري لذا احتجنا الى قصده للإشارة الى ذلك العنوان ، ولكن لا يخفى ان ذلك لا يجري فيما إذا كانت

عبادته ذاتية كالخضوع والركوع والسجود لعدم احتياج ذلك فيها الى قصد العنوان على انه يمكن الاشارة اليه فيها بنحو التوصيف لا بنحو الغاية .

ثانيهما ان عبادية الطهارات ليست من مقتضيات الامر الغيري بل من جهة ان الغرض منها لا يترتب الا بذلك ولا يمكن لا يخفى ان ذلك خلاف امثال عامة المتشرعة فانهم كما عرفت لا يقصدون بامثالهم الا امثال الامر الغيري من دون اشارة الى شيء ، وذلك ليس الا انه من مقتضيات الامر الغيري فقط . فما افاده الاستاذ (قدس سره) مالفظه : (والاكتفاء بقصد امرها الغيري فانما هو لاجل انه يدعو الى ما هو كذلك في نفسه حيث انه لا يدعو الا الى ما هو المقدمة) بما توضيحه ان المتعلق في الطهارات ليست ذوات الافعال بل هي مع قصد امرها النفسي وقد تعلق الامر الغيري بالافعال مع هذا القصد ، فينبذ يكون قصد امرها الغيري قصداً للامر النفسي الذي هو جزء من متعلق الامر الغيري محل نظر لما عرفت انه من الممكن الاتيان بذوات الافعال المسماة بالطهارات الثلاث بقصد امرها الغيري من دون التفات الى كونها مستحبات نفسية وقد عرفت مع عدم الالتفات الى كونها كذلك فلا معنى لكون قصد الامر النفسي يحصل من دون قصد الامر الغيري ، ثم ان بعض الاعاظم قد صحح عبادية الطهارات الثلاث بما صحح عبادية الواجب النفسي لبنائه على ان الامر المتعلق بذوي المقدمة المركب من الاجزاء ينحل الى اوامر ضمنية بعدد الاجزاء كذلك له تعلق بشرائطه ، غاية الامر في الاجزاء تكون الاجزاء داخلة تحت الامر قيماً وتقييداً وفي الشرائط تقييداً لا قيماً ، ولسكنه لا يخفى انك قد عرفت ان ذلك يوجب خروج الشرط عن الشرطية ويجعله جزءاً مع انه لو كانت الشرائط

تجب بالوجوب النفسي فلا مجال لترشح الوجوب الغيري عليها كما لا يخفى . فالحق في الجواب ان يقال هو ان العقلاء يرون من تلبس بالمقدمة مطيعاً وينطبق عليه عنوان الانقياد ويستحق المدح والثواب بالشروع بالمقدمة و يترتب ثواب الواجب النفسي عند الشروع فيها كما انه يترتب عقابه بترك المقدمات . ولازم ذلك ان يكون الاتي بالمقدمة بقصد التوصل بها اليه عدم ترتب ثواب الواجب النفسي والمدح على اتيانه به والعقاب والذم على تركه ما لم يقصد الايصال . ولا يمكن لا يخفى ان هذا الوجه يتم بناء على اعتبار قصد الايصال في المقدمة . واما على القول بعدم الاعتبار كما هو المختار فلا يتم ذلك في بعض الفروض فعليه يشكل ترتب الثواب والعقاب فيما اذا لم يقصد الايصال ، فالذي يكون رافعا للاشكال بخلافه هو ان الامر الغيري يترشح على ما هو مقدمة وهي ذوات الافعال مع قصد التقرب فينبسط الامر الغيري على ذوات الافعال وعلى قصد التقرب كما ينبسط الامر النفسي المتعلق بمركب ذي اجزاء فيكون لكل جزء امراً ضمناً بنحو يكون بالنسبة للامر الآخر المتعلق بجزء آخر بنحو يكون توأماً معه فالامر المتعلق بذوات الافعال يكون مع الامر المتعلق بقصد التقرب بنحو التوأمية من غير فرق بالنسبة الى اجزاء المركب بين كونها كلها خارجية ، او بعضها خارجية ، و بعضها ذهنية كالقمام ، لاشتماله على الجزء الذهني وهو قصد التقرب فالامر الغيري ينحل الى امرين : امر تعلق بذوات الافعال من الطهارات ، وامر تعلق بها مع قصد التقرب ، وهذا الانحلال اليهما كان بنحو الطولية لطولية متعلقتهما ، فان الجزء الذهني الذي هو قصد التقرب ليس في عرض ذوات الافعال وانما نسبتها اليه نسبة العرض الى معروضه وبذلك يرتفع محذور الدور ، بيان ذلك ان الامر الغيري كما تعلق

بمركب او بمقيد فينبسط على ماترك من الاجزاء الخارجية كانت او عقلية ولازم ذلك انحلال ذلك الامر الى او امر ضمنية غيرية فيأخذ كل جزء امراً ضمناً غيرياً فتكون ذوات الافعال من الطهارات الثلاث متعلقة للامر الضمني ، فلو أتى بها بموجب سقوط الامر المتعلق بها للحصول متعلقه . ودعوى ان ذلك من لوازم القول باعتبار قصد الايصال في المقدمة في غير محلها اذ انبساط الامر الغيري على الاجزاء الموجب لانحلاله الى او امر عديدة فيكون كل جزء مأموراً به بامر ضمني بمعنى ان الامر الغيري الضمني المتعلق بذات الفعل التوأم مع قصد القرية ، وحينئذ الامر الغيري لم يتوجه الى ذوات الافعال من الطهارات باعتبار ايصالها او بما انها عبادة بل تتعلق بذوات الافعال الصرفة من دون دخل شيء فيها ، وحيث انها متعلقة له بنحو التوأمية يكون الايتان بهاموجاً لسقوط الامر المتعلق بها ولا يسقط الا إذا أتى بها منضمّة الى بقية الاجزاء .

والحاصل ان دفع اشكال عبادية الطهارات من ناحية انها مقدمة اما بقصد التوصل الى ذبيها في ظرف الايتان بالمقدمة حينئذ ينطبق على المكلف عنوان الانقياد ومع الترك ينطبق عليه عنوان العصيان واما بقصد الامر الغيري المتعلق بذوات الافعال من الطهارات مع قصد التقرب المنحل الى او امر ضمنية (١)

(١) يرد عليه ان الامر المتعلق به ناشيء عن ارادة شخصية فهو غير قابل للانحلال لعدم قبول انحلال تلك الارادة الشخصية الى ارادتين كما انه لا يصح عبادية الطهارات الثلاث الا بتعلق امر نفسي بها ناشيء عن مصلحة نفسية تكون بذلك مستحباً نفسياً كسائر المستحبات التي يستحق فاعلها الاجر والثواب واحتياج امتثالها الى قصد القرية من هذه الجهة ثم يتعلق الامر الغيري بذوات الافعال من =

ويأخذ كل جزء من المتعلق حصّة منه بنحو التوأمية لان الاوامر الضمنية ناشئة من ارادة واحدة فلذا لا يسقط كل امر باتيان متعلقه الا بضمه الى بقية الاجزاء

(الاصلى والتبعى)

المبحث الرابع : ينقسم الواجب الى الاصلى والتبعى (١) وبيان ذلك

= الطهارات الثلاث مع قصد التقرب من غير فرق بين الطهارات إذ لا مانع من دعوى كون التيمم من المستحبات النفسية كما يستفاد من بعض الاخبار ولا محذور فيما ذكرناه سوى ما يقال بان لازم ذلك انعدام الاستحباب النفسي بعد ورود الوجوب الغيري والا لزم اجتماع الضدين للتضاد الموجود بين الاحكام الخمسة ، واسكن لا يخفى انه انما يلزم ذلك لو كان المتعلق للاستحباب النفسي والوجوب الغيري واحداً مع ان متملقيهما مختلفان فان متعلق الاستحباب نفس ذوات الافعال والوجوب الغيري ذوات الافعال مع قصد التقرب على ان ذوات الافعال ليس فيها ملاك الوجوب الغيري لعدم توقف الغير عليها فلذا لا يمكن تصحيح عبادة الطهارات الثلاث بتعدد الامر الغيري بدعوى ان امراً غيراً تعلق بذوات الافعال وامراً غيراً تعلق بها مع قصد التقرب لعدم وجود الملاك فيها الموجب لترشح الوجوب عليها وقد ذكرنا ذلك على التفصيل في حاشيتنا على الكفاية .

(١) لا يخفى ان الفرق بين الواجب الاصلى والواجب التبعى كالفرق بين

المدلول التضمني والاتزامي وبين المطابقي فكما ان الجزء واللازم ويكونان تابعين في الدلالة للكل والملزوم بمعنى ان الجزء واللازم يحصل الدلالة عليها بنفس الدلالة على الكل والملزوم لكونهما من توابع الكل والملزوم فالدلالة على الكل والملزوم =

يتوقف على معرفة ان هذا التقسيم راجع الى الارادة ام الى ابرازها . فنقول الظاهر انها ترجع الى ابراز الارادة لاني نفسها لانك قد عرفت فيما سبق انها دائماً تكون تابعة للغرض الذي ينزف عليها فلا يكون التقسيم راجعاً اليها إذ التقسيم ناظر الى الواجب الغيري لا مطلق الواجب بان يكون الواجب النفسي من قبيل الاصيلي والواجب الغيري من قبيل التبعي والا لكان اصطلاحاً في تسمية الواجب النفسي بالاصلي والغيري بالتبعي وهو لا يناسب جعله في مقابل النفسي والغيري كما انه لم يكن ملحوظاً في حال التقسيم كيفية لحاظ الموضوع ، فان كان لحاظه اصلياً كان الحكم مثله اصلياً ، وان كان لحاظه تبعياً كان الحكم مثله تبعياً لما نجد

== و ارادتهما من اللفظ دلالة قهرية عليهما وان لم يكونا مقصودين بأنفسهما فكذلك فيما نحن فيه تكون ارادة الواجب الاصيلي ارادة لما يدخل في توابعه وان لم يكن المريد متعلقاً الى ذلك التابع بنفسه لا انا نقول ان الواجب التبعي يكون واجباً من دون التفات اليه اصلاً فان ذلك غير معقول فعدم معقولية ايجاب شيء مع عدم الالتفات اليه ، بل نقول ان الواجب التبعي هو ما كان وجوبه و ارادته في ضمن ارادة الغير ووجوبه فالفرق الحقيقي بين الواجب الاصيلي والتبعي هو ان الواجب التبعي بالنسبة الى الاصيلي يعد من توابعه بحيث يكون ارادته تبعاً لارادته فليس غرضنا من قولنا من دون التفات اليه نفي مطلق الالتفات حتى يرد ما تقدم من عدم المعقولية بل غرضنا من ذلك نفي الالتفات الموجب لتعلق الارادة به مستقلاً من دون الالتفات اليه على نحو يوجب ان يكون متعلقاً للارادة على نحو الاستقلال وبذلك صرح المحقق الخراساني (قدس سره) في كفايته بقوله (واخرى متعلقاً للارادة تبعاً لارادة غيره لاجل كون ارادته لازمة لارادته من دون التفات اليه بما يوجب ارادته) .

من الاختلاف بين الحكم والحفاظ موضوعه فربما يكون الحفاظ اصلياً والحكم تبعياً مثلاً المولى قد يلاحظ المقدمات لحاظاً أصلاً ويخص الحكم بذوي المقدمات فبكون الحكم على المقدمات حكماً تبعياً مع ان الحفاظ اصلي وقد ينعكس الحال فتكون المقدمات ملحوظة تبعاً لكن الحكم يكون اصلياً كما في المتلازمات فان لحاظ احد المتلازمين يلاحظ فيه ملازمه تبعياً والحكم بان كل واحد منهما اصلي فأنما هو راجع الى مقام التحميل ومقام التكليف .

فتمحصل من هذا ان مرجع التقسيم ليس الى اب الارادة ولا الى كيفية الحفاظ بل يرجع الى مرحلة التحميل واپراز الارادة فان ارز ارادته المتضمنة للتكليف بنحو الاستقلال كان اصلياً وإلا كان تبعياً . هذا كله فيما لو علم كون الواجب اصلياً او تبعياً ، واما لو شك في واجب انه اصلي او تبعي (١) قيل

(١) لا يخفى ان الاختلاف بين الوجوب الاصيلي والتبعي سواء كان راجعاً الى الارادة او راجعاً الى كيفية الحفاظ أو راجعاً الى الدلالة فأنما هو من اوصاف الواجب وان اختلف منشأ فعله لا يجري اصالته لعدم لكي يثبت ان الواجب تبعياً لعدم كونه عديمياً لما عرفت انه عبارة عن كون الواجب على هذه الصفة وهو انه لم يكن متعلقاً للارادة المستقلة أو لخطاب مستقل أوللحفاظ تفصيلي وبعبارة اخرى عدم المأخوذ فيه انما هو عدم نعتي على نحو مفاد ليس الناقصة ومثله لا يثبت باصالته لعدم المحمولي إذ من المعلوم ان استصحاب عدم المحمولي لا يثبت بعدم النعتي وعدم النعتي ليس له حالة سابقة لكي يستصحب فما ذكره المحقق الخراساني (قدس سره) من جريان اصالته لعدم إذا كان له اثر شرعي كسائر الموضوعات المقومة بامور عدمية محل نظر إذ قد عرفت ان التبعي عبارة عن امر وجودي وهو الواجب المتعلق بعدم تعلق ارادة مستقلة أو لخطاب مستقل =

ان التبعية تثبت باصالة عدم تعلق خطاب به مستقلاً اذا فرض له اثر شرعي (١)
الا انه محل نظر لعدم جريانها الا على القول بالاصل المثبت .

ثم لا يخفى على ما ذكرنا من رجوع التقسيم الى مقام الدلالة اتضح جريان
التقسيم في الواجبات النفسية كما يجري في الواجبات الغيرية اذ كما ان الواجب
الغيري تارة يكون مستقلاً بابرار الارادة فيكون اصلياً واخرى لا يكون مستقلاً فيكون
تبعياً كذلك الواجبات النفسية فتارة تستقل بالخطاب كما في جل الواجبات النفسية
واخرى تستقل كما انه لولا حظ احد المتلازمين وحكم على ملاحظته ونشأ منه الحكم
على المتلازم الآخر حكماً تبعياً لا اصلياً بناء على جواز الحكم على المتلازمين بحكمين
فانضح بذلك ان التبعية لا تتمحقق بالنسبة الى الواجبات النفسية الا في المتلازمين
دون غيرها .

أولاً لحاظ تفصيلي مضافاً الى انه معارض باصالة عدم تعلق الارادة غير الاستقلالية
(١) هذا ان قلنا بان الاصول العدمية اصول شرعية مجمولة من الشارع
فلا بد ان يكون مجراها اثرأ شرعياً او ذا اثر شرعي . واما ان قلنا بانها اصول
عقلائية قد جرى عليها العقلاء في امورهم فالظاهر انه لا يتوقف اجراؤها على ذلك
بل يكفي فيه ان يكون حادثاً مسبوقاً بعدم غاية الامر لا بد من اجرائها من
اثر عملي وإلا كان ذلك لغواً ولا يلزم ان يكون شرعياً . نعم في الشرعيات يلزم
ان يكون الاثر العملي شرعياً لا انه شرط في اجرائها بل يمكن ان يقال انها وان
كانت اصولاً عقلائية إلا انها حيث كان اجراؤها في الشرعيات موقوفاً على امضاء
من الشارع ولو بعدم الردع فلا بد وان يكون مجراها اثرأ شرعياً أو ذا اثر شرعي
بل قد يقال ان مجرد كونها موقوفة على الامضاء من الشارع لا يوجب اجرائها
ما لم تكن مجمولة وسيأتي ان شاء الله تعالى التفصيل في الاصول العملية .

(تنبيه) : الغرض المقصود من هذا التقسيم في كلمات القوم هو دفع الاشكال الوارد عليهم وهو انه كيف يحكم على الغير ملتفت اليه بالحكم الخاص كما في مثل مقامنا فان المقدمة غير ملتفت اليها مع انه يقال انها محكومة بحكم خاص كالوجوب مثلاً ووجه كون هذا التقسيم دافعا لذلك بان يقال انه عندنا وجوب تبعي وتنصف المقدمة به ولو كانت غير ملتفت اليها فلا منافات بين ترشح الحكم وبين عدم الالتفات لظهور ان الالتفات الى الملازمة كاف في ايجابها .

(التعميني والتخييري)

المبحث الخامس : ينقسم الواجب الى التخييري والتعميني لان الامر ان تعلق بمعين خاص من دون ان يكون له عدل فهو التعميني كالامر المتعلق بالصلاة والزكاة في قوله تعالى (اقيموا الصلاة واتوا الزكاة) ، واما ان يتعلق الامر باحد الشيئين او الاشياء فهو الواجب التخييري لاشكال ولا ريب في تصوير الاول وانما الكلام في الواجب التخييري فنقول لو تعلق الامر باحد الشيئين او الاشياء ففي وجوب كل منهما على التخيير او وجوب الواحد لا بعينه او وجوب كل منهما مع السقوط بفعل احدهما او وجوب المعين عند الله احوال وقبل الخوض في تنقيح المقام يستدعي بيان مقدمة وهي ان التخيير تارة يكون ارشاديا والحاكم بذلك هو العقل ولا يمكن تعلق الامر بهذا النحو من التخيير على نحو الالتزام كما في الضدين الذين لاثاث لهما أو بين التقيضين إذ في هذه الصورة لا موقع للحكم الازامي المولوي إذ عليه يترتب مشوبة على الموافقة وعقوبة

على المخالفة وهما لا يترتبان إلا فيما يمكن فيه العصيان أما فيما لا يحصل العصيان فلا يعقل أن يتعلق به امر تخيري بين الفعل مطلقاً وبين الترك مطلقاً نعم لو كان في احد الطرفين تقييد كأن كان احد الطرفين عبادة على القول بإمكان اخذ قصد التقرب في المأمور به فيمكن تعلق الامر بها إذ بالتقييد يخرج عما نحن فيه إذ يكون له حينئذ ضد ثالث لتحقق العصيان لو خالف الامر التخييري بان يأتي بالفعل مطلقاً هذا على القول بإمكان اخذ قصد القرية .

وأما على مختار الاستاذ (قدس سره) من عدم امكان اخذ قصد القرية في المتعلق فلا يمكن تعلق الامر به تخييراً لأن الذات صارت مطلقة على ذلك التقدير وكذلك على ما اخترناه من ان الذات التي هي مع قصد القرية ليست مطلقة ولا مقيدة بل ذات مهمة اخذت توأماً مع القيد لأن الذات التي مع القيد تكون حينئذ عين تلك الذات التي بدون القيد فلم يتحقق ضد ثالث فلذا لا يتحقق العصيان على ما اخترناه واخرى تخييراً فرعياً وهو ما أمكن تعلق الامر التخييري بالالزامي به كما في مورد الامر به تخييراً وثالثه تخييراً اصولياً كما في التخيير في باب تعارض الخبرين مع فقد المرجح فانه يحكم بالتخيير بين الاخذ باحد الخبرين وفرق واضح بين الاخيرين ، إذ الاول منهما التخيير فيما يتعلق به الامر وفي الثاني التخيير في مدرك الموضوع للامر التعييني بحيث لو اختار احد الخبرين تعين عليه كالتخيير بين السفر والحضر ، فان سافر وجب القصر وان لم يسافر وجب تمام ففي الحقيقة الشخص يكون مخييراً بين موضوعي الامر والذي هو محل الكلام هو القسم الثاني من اقسام التخيير انسمى بالتخيير الفرعي وقد عرف بالواجب الذي له بدل وانه يسقط بفعل احد طرفي التخيير وهما اما ان يكونا من قبيل

التواطي أو من قبيل المشكك المختلفين بحسب القلة والكثرة أو من قبيل المتباينين لأنه إما أن يكون بين الطرفين جامع أو لا وعلى الأول فالأول أن ينطبق الجامع على الطرفين بالسوية كالتخيير بين زيد وعمر فهو المتواطي والآخر المشكك كالتخيير بين الأقل والأكثر مثل التخيير بين الواحد والأكثر في التسييحات الأربع وكالخط بين الطويل والقصير وعلى الثاني أي لا يكون بينهما جامع كخصال الكفارة فهو المتباينين . إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم أن حقيقة الواجب التخييري هو تعلق الإرادة بكل من الطرفين إلا أنها ليست إرادة تامة التي هي عبارة عن سد أبواب العدم من جميع الأنحاء وإنما هي إرادة ناقصة تتعلق بكل واحد من الطرفين التي هي عبارة عن سد أبواب العدم إلا من ناحية وجود الطرف المقابل بمعنى أنها تسد أبواب عدمه إلا باب عدمه في ظرف وجود الطرف المقابل بنحو لا تكون الإرادة المتعلقة بكل واحد من الطرفين محركة في حال وجود الطرف الآخر ولازم ذلك هو جواز ترك أحدهما في ظرف وجود الآخر وعليه تكون كل خصوصية من الطرفين أو الأطراف متعلقة بالإرادة وحينئذ يكون التخيير بين الطرفين شرعياً لتعلق الأمر الناشئ عن الإرادة بكل واحد من الطرفين أو الأطراف مع الخصوصية المقومة للفردية .

وبما ذكرنا لا يلزم من الالتزام بالواجب التخييري الشرعي محذور صدور الواحد من الكثير إذ ذلك لو سلم في مثل المقام فالأمر هو لو فرض كون الإرادة المتعلقة بالطرفين إرادة تامة وقد عرفت أنها إرادة ناقصة تتعلق بكل من الطرفين فما ذكره الاستاذ (قدس سره) في السكايمة ماملخصه أنه إن كان كل من الطرفين وافياً بفرض واحد ولم يكن لخصوصية كل واحد منهما دخل في الفرض بل كلاهما

مشتراك في مقام التأثير فيكون الواجب في هذه الصورة هو الجامع بينهما بمنأى
 أنهما يشتركان في التأثير لأن الواحد لا يصدر منه إلا شيء واحد فلا يصدر
 الواحد من الاثنين لظهور السنخية بين العلة والمعلول فيكون التخيير عقلياً محل
 تأمل بل منع لما عرفت أن ذلك يتم لو كانت الإرادة المتعلقة بالاطراف إرادة
 تامة ولا يعقل تحققها في كل واحد من الطرفين إلا بارجاعها إلى إرادة متعلقة
 بالقدر الجامع بين الطرفين ولازم ذلك أن يرجع التخيير إلى كونه عقلياً لا شرعياً
 مضافاً إلى أن هذا الكلام يتم بناء على تعلق الأوامر بالطبائع ، وأما على ما اخترنا
 من سرية الأوامر والنواهي من تلك الطبائع إلى تلك الحصص فتكون تلك
 الحصص مأمورة بالأمر الشرعي الناشئ عن الإرادة إلا أنها حسب ما عرفت
 أنها ناقصة بمعنى أنها ناقصة في محركتها أي ليست محركة للاتيان بمتعلقة في ظرف
 وجود الطرف الآخر فيكون التخيير بين الطرفين أو الاطراف شرعياً من
 غير فرق بين أن تكون الاطراف تشترك في غرض واحد أو لكل واحد منها
 غرض (١) وليس في المقام أشكال سوى الالتزام بتعدد العقوبة لو تركت

(١) لا يخفى أن النقص في الإرادة بمعنى النقص في محركتها وداعويتها
 في بعض الظروف والحالات أمر غير معقول إلا بتقيدها بغير حال وجود الطرف
 الآخر فيرجع حينئذ إلى القول في الواجب التخييري بأن وجوب كل واحد من
 الطرفين مشروط بعدم وجود الآخر إذ لا يعقل أن تكون الإرادة المتعلقة بشيء
 موجودة من دون تقيدها بقيد ومع ذلك لا تكون الإرادة محركة . فالحق أن
 الواجب التخييري الشرعي عبارة عما يكون التخيير بين الشيئين أو الأشياء في إسان
 الدليل إذ لا معنى لانصاف الشيء بالواجب ما لم يتعلق به الطلب فإن كان الطلب =

الاطراف ، ولكن لا يخفى انه لا مانع من الالتزام بذلك لتعدد الارادات الموجهة لتعدد العقوبات على ان العقاب وعدمه يتبع فوت المصلحة فان كانت المصلحة في الجميع واحدة فيترك جميع الاطراف تفوت مصلحة واحدة فيترتب عليه عقاب واحد ، والاستاذ (قدس سره) لم يتعرض لمرحلة للعقوبة بل اعرض قد تعلق بكل واحد في لسان الدليل كان كل واحد منه هو الواجب في الظاهر والواقع وليس القدر الجامع هو الواجب ان لم يكن متعلقا للطلب فما ذكر المحقق (قدس سره) في كفايته ما فظه (كان الواجب في الحقيقة هو القدر الجامع بينهما) محل نظري إذ لا معنى لجعل الواجب هو القدر الجامع مع عدم اخذه في لسان الدليل لما عرفت من ان اتصاف الشيء بالواجب ما لم يكن متعلقا للطلب الانزامي مضافا الى ان ذلك خلاف الظاهر من كلمة (أو) في قوله اتمل هذا أو ذلك فان ظاهرها دخول خصوصية كل واحد من الاطراف في الراد . ودنوى ارجاع التخيير الشرعي الى العقلي لسكون الغرض الواحد يحصل من كل واحد من الطرفين أو الاطراف فلا بد ان يكون بين الاطراف جامع ويكون بذلك الجامع مؤثرا في الغرض الواحد والا يلزم صدور الواحد من المتعدد ممنوعة بان هذه القاعدة لو سامت فأنما هي بالواحد الشخصي لا بالواحد النوعي مضافا الى انه لا يلزم ان يكون متعلق الطلب هو القدر الجامع لكي يكون التخيير عقليا لان اشتراكها في ان كلا من الطرفين أو الاطراف مسقط للغرض لا يدل على ذلك بل يجوز ان يكون ذلك لاجل اشتراكها في قدر جامع بينهما يكون هو الغرض من الطلب وملاكه مع كون متعلق التكليف هو كل واحد من الطرفين أو الاطراف لا ذلك القدر الجامع وبالجمل ناية مادات تلك القاعدة ان يكون بينهما قدر جامع هو ملاك الطلب والغرض وكون القدر الجامع هو ملاك الطلب والغرض منه لا يستلزم ان يكون هو متعلق الطلب فلم يثبت كون التخيير بين تلك الاشياء عقليا فافهم واغتنم

عنها ويمكن ان يكون قد اعتمد على ماسيجي في مسألة الترتب حيث قال مالفظه
(لا اظن ان بلنزم القائل بالترتب بما هو لازمه من الاستحقاق في صورة
مخالفة الامرين لعقوبتين ضرورة قبح العقاب . . . الخ .)

وحاصله اناط وحدة العقوبة وتعددتها بالقدرة ولما لم يكن في هذا المقام
قادراً فيكون العقاب واحداً وقد عرفت منا غير مرة انه لم تكن وحدة العقوبة
وتعددتها منوطين بالقدرة واماها منوطان بموافقة الامر ومخالفته .

ومما ذكرنا يظهر انه لا وجه لارجاع التحخير الشرعي الى العقلي بجعل متعلق
التكليف هو القدر الجامع أو العنوان الانتزاعي لما عرفت انه خلاف ظاهر
الخطاب المتعلق بكل واحد من الاطراف على ان الامر الناشئ من الارادة
لا يتعلق بالعنوان الانتزاعي الا بجعله آلة لما ينطبق ذلك العنوان فالمنون بخصوصيته
قد تعلق به الطلب وحينئذ يكون التحخير شرعياً وقد صحح بعض الاعاظم
(قدس سره) التحخير الشرعي بتعلق الارادة التشريعية بكل من الاطراف إذ
كما انها تتعلق بالامر المعين تتعلق بالامر المبهم القابل للانطباق على كل من الطرفين
و فرق بين الارادتين وقال بان الارادة التكوينية لا يمكن ان تتعلق بالامر المبهم
وانما تتعلق بالفرد لما هو معلوم انها لا تتعلق بالسكلي في الخارج إلا مع الخصوصيات
واستدل على ذلك بان الارادة التكوينية محركة لعضلات المرید نحو الفعل ولا يعقل
تحريكها نحو المردد بخلاف الارادة التشريعية حيث انها عبارة عن احداث الداعي
المكلف نحو الفعل وذلك كما يمكن تعلقه بمعين يمكن تعلقه بامر مردد ، بمعنى
ان المطلوب ليس خصوص واحد منهما بعينه وانما المطلوب امر مبهم قابل للانطباق
على أي واحد من الاطراف ، ولذا ترى ان المولى يأمر عبده باتيان أحد الشئتين

أو الأشياء فالعرف يرى ان كل واحد من الشئيين أو الأشياء امر مطلوب ،
ولسكن لا يخفى ان الارادة التشريعية كالارادة التكوينية لا يمكن ان تتعلق بالمردد
حيث انها محركة لارادة المأمور به في مقام الامتثال إذ لا معنى للامتثال إلا اتيان
مراد المولى ولا يعقل ان تتعلق ارادة المأمور به في مقام الامتثال إلا بامر معين
فعليه ان الارادة التشريعية لا يعقل ان تتعلق بامر مبهم إلا انك قد عرفت انها
اذا كانت تامة أي بمعنى سد ابواب انعدامه من جميع الجهات . واما إذا كانت
ناقصة بمعنى نقصاً في محركيتها فتوجب سد ابواب العدم إلا من ناحية وجود الطرف
الآخر فلا يكون مطلوباً مع وجود الطرف الآخر وقد صححنا الواجب
التخييري بذلك .

ثم لا يخفى انه وقع الكلام في التخيير بين الأقل والاكثر فقد يقال بعدم
امكانه فان التخيير بين الطرفين لا يحصل إلا بان يتحقق لهما عدمان وهما عدم الضد
في حال وجود الضد الآخر وعدمه في حال عدم الآخر حتى يكون احد العدمين
مخصصاً فيه وبالأخر منهيّاً عنه كما ترى ذلك في المتباينتين ، ومقامنا ليس من
ذلك القبيل فان الاكثر له عدمان عدم في حال عدم الأقل وعدم مع وجود
الأقل والأقل ليس كذلك فان له عدماً واحداً وهو عدم الأقل في حال عدم
الاكثر وليس له عدم في حال وجود الاكثر لانه موجود في ضمن الاكثر بعينه
فاذا صار موجوداً فيكون ذات الأقل واجباً بالوجوب التعميني فلم يبق لنا معنى
للتخيير إلا بين حد الأقل وحد الاكثر ، فان ذلك يمكن تصور التخيير بينهما
الا انه يخرج عن التخيير بين الأقل والاكثر ويكون من قبيل المتباينين ويتحقق
في الأقل حينئذ عدمان ، ولسكن لا يخفى ان التخيير الشرعي فيما اذ لم يكونا

ضدين لا ثالث لهما إذ لو كان كذلك فلا يعقل جريان التخيير الشرعي بل يكون التخيير ارشاداً الى حكم العقل اذ الحدان ضدان لا ثالث لهما لأنه بعد ماوجب الاقل على ماعرفت تعييناً فبعد وجوده لا يعقل توجه التخيير الشرعي لانها ضدان لا ثالث لهما لأنه ان اقتصر على الاقل تحقق حد الاقل وإلا تحقق حد الاكثر .

وقد انقدح بما ذكرنا انه لا يعقل التخيير بين الاقل والاكثر . نعم يمكن التخيير بنحو الارشاد بان يكون التخيير بين الحدين . وبما ذكرنا يمكن المصالحة بين من يقول بعدم الجواز مراده التخيير المولوي والقائل بالجواز مراده الارشادي ولا يخفى ان ما ذكرنا من التخيير الشرعي بين الاقل والاكثر فيما اذا لم يكن الاقل مأخوذاً بشرط لا كالتخيير بين القصر والاتمام في اماكن التخمين إذ هو في الحقيقة يرجع الى التخيير بين المتباينين لأخذ الاقل بشرط لا .

وبالجملة محل البحث في التخيير بين الاقل والاكثر هو اعتبار الاقل لا بشرط فان اخذ الأقل بذاته اي اعتبر لا بشرط فتنحصر التخييري في التدرجيات محل نظر إذ اتيان الاقل بذاته يوجب سقوط الامر التخييري فلا يبقى وجه لوجوب الباقي فلذا لا يجتمع وجوب الاقل لا بشرط مع وجوب الاكثر واما في الدفعيات فقصوره مشكل إذ يجوز ترك الزائد على الاقل لا الى بدل فيثبت يخرج عن كون الاكثر عدلاً لعدم وجوبه اصلاً لا تعييناً ولا تخييراً اما عدم كونه تعييناً لجواز تركه والتعيني لا يجوز تركه اصلاً واما تخييراً لجواز ترك الزائد الذي هو محصل لعنوان الاكثر لا الى بدل .

العيني والكفائي

البحث السادس : ينقسم الواجب الى العيني والكفائي لأن الامر ان كان متوجها الى احاد المكلفين بالخصوص بنحو لا يكون الا تيان من بعض يوجب سقوطه عن الآخرين كالمصلاة والصوم وعبرهما فهو الواجب العيني وان كان يسقط الواجب بفعل بعض عن الآخرين ولو تركوا جميعا استحق جميعهم العقاب فهو الواجب الكفائي اما الاول ولا اشكال في تصويره كما هو اغلب الواجبات العبادية وغير العبادية وانما الكلام في تصوير الواجب الكفائي قال الاستاذ (قدس سره) في الكفاية انه سنخ من الوجوب وله تعلق بكل واحد بحيث لو أخل با مثاله الكل لعوقبوا على مخالفة جميعا وان سقط عنهم لو اتى به بعضهم . . . الخ الظاهر ان غرض الاستاذ من كونه سنخا من الوجوب انه نظير سنخ الوجوب التخيري وان كانا يفترقان من حيث التعدد فان التعدد هناك في متعلق التكليف مع كون المكلف واحداً وهنا التعدد في المكلف ثم قال لانه قضية ما إذا كان هناك غرض واحد حصل بفعل واحد صادر عن الكل أو البعض كما ان الظاهر هو امثال الجميع لو أتوا به دفعة واستحقاقهم له ثوبة ويسقط الغرض بفعل الكل

كما هو قضية توارد العال المتعددة على معلول واحد (١) ولكنك قد عرفت منا

(١) لأن العال المجتمعة يوجب ان يكون الاثر مستنداً الى الجامع بينهما لا امتناع الاستناد الى كل منهما ففي المقام لما كان فعل المكلف علة لحصول الغرض فعند فعل الجميع يكون الاثر مستنداً الى الجامع ولا ينافي ذلك ما تقدم من ان الواحد لا يصدر من الاثنين بما هما اثنان فان ذلك لا دخل له في اجتماع العال المتعددة على معلول واحد فان حاصل الاشكال كما اشار اليه الاستاذ في الكفاية بل صرح به مراراً في انه لا يمكن ان يكون الشيء الواحد صادراً تارة من هذه العلة وتارة من علة اخرى لأنه لا بد من مناسبة وربط خاص يحصل بين العلة والمعلول والا لآثر كل شيء في كل شيء وحينئذ فاذا كان هذا الشيء الواحد صادراً من هذه العلة كان مناسباً لها فلا يمكن ان يكون صادراً تارة من علة وتارة من علة اخرى إذ لا يمكن ان يكون الشيء الواحد مناسباً لامرين متباينين فمحذور هذه القاعدة في مسألة صدور الواحد من اثنين هو الذي ذكرناه بمعنى عدم معقولية مناسبة الشيء الواحد لشيئين متباينين لا لزوم تحصيل الحاصل كما يتوهم إذ ليس الغرض من صدور الواحد عن اثنين انه بعد ان يوجد بالعلة الاولى مناسبة فكيف تكون الثانية موحدة له ايضا لكي يكون من تحصيل الحاصل بل المراد ان ذلك الشيء الواحد لا يمكن ان يوجد تارة بهذه العلة واخرى بعلة اخرى مثلاً تارة يسقط الغرض باتيان الاطعام واخرى بالعتق حيث انه مقتضى حصوله بالاطعام ان يكون بينه وبين الاطعام مناسبة خاصة وربط خاص واذا كان مناسباً للاطعام فلا يقل ان يكون مناسباً للعتق مع كون العتق مناسباً للاطعام كما يكون مناسباً للصيام مثلاً فلذا لا بد من القول فيما لو اتحد الغرض في الامور الثلاثة من ان يكون بينها جامع هو التأثير في اسقاط الغرض على ان محذور صدور الواحد عن اثنين بما هما اثنان هو لزوم وجود منخيتين متباينتين لشيء واحد مع شيئين مختلفين لا لزوم =

سابقاً ان الارادة المتعلقة بافعال المكلفين في الواجب التخييري لم تكن ارادة مطلقة وانما هي ارادة نافضة فبذلك صححنا الواجب التخييري وبه نصحيح الواجب الكفائي فان الارادة المتعلقة بفعل كل واحد من المكلفين لم تكن مطلقة بنحو يسد باب انعدامه مطلقاً اي مطلقة من حيث وجود فعل الآخر وعدمه وانما تكون مشروطة بعدم فعل الآخر والحاصل ان الواجب الكفائي مع الواجب التخييري يشتركان في طلب الفعل على تقدير دون تقدير ويفترق عنه ان في الواجب التخييري التخيير واقع بين الاشياء كلها وفي الواجب الكفائي واقع بين اشخاص المكلفين فانهم لو جاؤا بالمأمورة سقط الامتنال والتكليف وهذا السقوط نازع ينشأ من جهة ارتفاع موضوع التكليف كتغسيل الميت فانه لو غسل يسقط عن الآخرين لارتفاع موضوعه فلا معنى لتكليف الآخرين واخرى ينشأ من كون الغرض متعلقاً بالجامع فبيان البعض يرتفع مقتضى التكليف عن الباقين وثالثة ينشأ من اشتراط الامتنال من احدهم بعدم القيام به من الغير وفرق بين المنشأ في الاخير وما قبله فانه على الاخير يتمتع امتثال الجميع دفعة واحدة بخلاف الصورة التي قبلها وعلى الصورة الاخيرة يجوز ان يكون عدم امتثال الغير شرطاً في الواجب كما انه يصح ان يكون شرطاً للوجوب هذا كله بحسب مقام الشبوت وأما بحسب مقام الاثبات لا بد من ملاحظة لسان الدليل فان كان دالاً على احد تلك الأنحاء المتقدمة فيجب الاخذ به وان لم يدل لسان الدليل على نحو خاص فلا بد من الرجوع الى الاصول العملية للشك في قيام الغير بالمأمور به فانه على تقدير جعل عدم امتثال الغير شرطاً للوجوب فالشك في قيام الغير يوجب

تحصيل الحاصل على تفصيل ذكرناه في حاشيتنا على الكفاية .

الشك في الشرط وهو من الشك في اصل التكليف فمع عدم وجود اصل موضوعي ينقح عدم قيام الغير يكون حينئذ مجرى للبراءة وأما لو كان هناك اصل موضوعي فيجب الاتيان على وفقه لتقدمه على اصل البراءة وأما على تقدير جعل عدم امثال الغير قيداً للواجب فلا تجري البراءة لانه على ذلك التقدير يكون شكاً في سقوط الامر واذا رجع الشك اليه فالقاعدة تقتضي الاتيان به لاشتغال الذمة في المسأور به وبما ذكرنا نظهر الثمرة في رجوع القيد الى الواجب أو الى الوجوب اللهم الا ان يقال انه لأثرة في المقام في ذلك لانه قل ما يوجد مورد خال من الأصل الموضوعي ينقح به الشرط المترتب عليه التكليف وأما لو حصل الشك في قيام الغير على الصورة المتقدمة فالحكم فيها كالحكم في الاخير من جريان قاعدة الاشتغال لانه يكون حينئذ من الشك في القدرة والعقل حاكم بالاتيان حتى يعلم اليقين بالمعجز .

الموسع والمضيق

المبحث السابع : ينقسم الواجب الى الموسع والمضيق لانه أما ان يعين له وقت فهو الوقت أو لا يوقت بوقت فهو غير الوقت وعلى الأول أما ان يكون الوقت الذي عين له بمقدار امثاله كالصوم الذي عين له مقداراً من الزمان وهو من طلوع الفجر الى دخول الليل المطابق ذلك الزمان لامثال الصوم من دون زيادة أو نقصان فيسمى بالمضيق وان كان ماعين له من الوقت اوسع من مقدار الامثال فيسمى بالموسع وأما كون مقدار الامثال ازيد من الزمان المعين له فهو غير معقول إذ هو من قبيل تكليف مالا يطابق الا ان يكون الوقت مجعولاً لبعض

اجزاء المطلوب كما لو صلى في آخر الوقت ولم يدرك الا ركعة فبدليل الجعل اي قوله (ع) (من ادرك ركعة من الوقت فكأنما أدرك الوقت بتمامه) يصحح ذلك الامتثال وأما الموسع فقد نوقش بأنه مستلزم لتترك الواجب لجواز تأخيرها الى آخر الوقت واسكن لا يخفى ان الواجب هو الجامع بين الافراد الطولية ولم يكن المطلوب الجامع بنحو السريان وإنما هو بنحو صرف الوجود فالعقل حينئذ يخيّر بين تلك الافراد إذ لا فرق عنده بين الافراد العرضية والطولية كما انه اشكل على المضيق بأنه لا بد ان يكون الزمان المعين له ازيد من ظرف امتثاله ولو بأن ما ، لان البعث لا بد ان يتحقق قبل الانبعاث ، واسكن لا يخفى فان تقدم العلة على المعلول تقدم رتبتي ولا يحتاج الى التقدم الزماني وكيف كان فلا اشكال في وقوعها شرعا فالاول كما كثر الواجبات كاصلاة اليومية والثاني كالامر بالصيام والوقوع ادل شيء على الامكان ثم لا يخفى انه لا ثمرة عملية للتعرض الى ان الوقت من قيود الواجب او من قيود الوجوب بعد ما فرض كون الوقت امراً غير اختياري للعبد ولا بمنأى تحققة باختيار العبد فحينئذ ان حصل الوقت وجب امتثال التكليف المتوجه في ذلك الوقت والا فلا من غير فرق بينما فرض قيداً للواجب أو للوجوب نعم لو كان امراً اختيارياً يمكن جريان الثمرة وأما قصة مولانا امير المؤمنين عليه السلام في رد الشمس كما ردت الى بوشع بن نون فهي معجزة خارجة عن قدرة البشر فاذا عرفت ذلك فاعلم انه ربما توهم ان قصة مولانا امير المؤمنين عليه السلام تكون دليلاً على كون الوقت شرطاً للواجب لانه لو كان شرطاً للوجوب لسكان التكليف ساقطاً بخروج الوقت وبعبارة اخرى ان تلك القصة تكشف عن كونه شرطاً للواجب وربما يجاب عن ذلك بان رد الشمس له شوقا الى العبادة ليدرج نفسه في موضوع التكليف

فردت الشمس له حتى يتوجه اليه التكليف الادائي وربما يؤيد ذلك انه روى عنه انه قال ان الجلسة في الجامع خير من الجلسة في الجنة لان الجلسة في الجنة فيها رضى نفسي وفي الجامع فيه رضى ربي . ثم لا يخفى انه وقع البحث في الوقت من غير فرق بين كونه موسعاً أو مضيقاً في ان الامر المتعلق به هل يدل على لزوم الاتيان بالواجب في خارج الوقت مع عدم الاتيان به في الوقت أم لا يجب الاتيان به في خارج الوقت بل يحتاج وجوب الاتيان به الى دليل آخر ومرجع ذلك الى أن القضاء بالأمر الاول أم بامر جديد قولان مبنيان على ان المستفاد من التكليف الادائي تعدد المطلوب بان يكون الشيء مطلوباً بنفسه والخصوصية مطلوبة بدال آخر أو ان المستفاد من ذلك التكليف شيء واحد ومطلوب فارد فيبقى بقاء الوقت ويفوت بفواته فالاول يبنى على الاول والثاني يبنى على الثاني ، هذا كله لو لم يكن لوجوب القضاء دليل مستقل كمثل قوله عليه السلام (من فاتته فريضة فليقضها كما فاتت) فهل يستفاد منه وجوب آخر ثابت بهذا الدليل او يدل على ان نفس الواجب هو الاول وان ايجاده في الوقت واجب آخر غير اصل وجوبه ومرجع ذلك الى ان الدليل الدال على وجوب القضاء هل يدل على تعدد المطلوب أم لا ، وجهان تظهر الثمرة فيمن علم بفوات كثيرة من الفوائت اليومية ولم يعلم مقدارها وهو يتصور على انحاء لأن الجاهل بمقدار الفوائت اما ان يكون منشأ جهله بزمان بلوغه وأما ان يكون منشأ جهله هو الجهل بمقدار الفوائت وان علم تاريخ البلوغ وعلى كلا التقديرين اما ان يكون شكه قد حدث من هذا الحين أو يكون في هذا الحين مسبوقاً بشك في الوقت وقد غفل عنه فلم يلتفت اليه حتى مضى عليه برهة من الزمان على هذا الحال وهو لا يزال يشك ويفغل عن مراعات شكه

فيه فهذه صور اربعة الاولى ان يعلم تاريخ بلوغه وبشك في مقدار الفوائت ومسح ذلك كان شكه مسبوقا بشك في الوقت ، الثانية ان يعلم تاريخ بلوغه وبشك في كميته الا انه لم يكن شكه مسبوقا بشك في الوقت بل حدث في خارج الوقت ، الثالثة ان لا يعلم بتاريخ بلوغه وكان شكه مسبوقا بشك في الوقت ، الرابعة ان لا يعلم بتاريخ بلوغه وكان شكه بتمامه حاصلًا في خارج الوقت اما الصورة الاولى فالحكم فيها على قولين قول بالبراءة وقول بالاحتياط ويبني الثاني على ان المستفاد من الامر الادائي تعدد المطلوب حينئذ يلزمه الاحتياط للعلم بتوجه التكليف بالشيء وانما الشك في الخروج عن عهدة التكليف وهو مجرى الاحتياط ودعوى ان الشك في خارج الوقت لا يعتمد به كما يستفاد من قوله عليه السلام فقد حال حائل مدفوعة بأنه ينصرف الى حدوث الشك في خارج الوقت ومبنى الاول على وحدة المطلوب فاذا استفدنا من التكليف الادائي وحدة المطلوب يصير التكليف بالنسبة الى القضاء شكًا في التكليف فتجري البراءة ، وأما الصورة الثانية فقد عرفت ان الشك حاصل في خارج الوقت ومثله لا يعتمد به وهكذا الصورة الرابعة فان الشك فيه ايضا حدث في خارج الوقت ، واما الصورة الثالثة فالشك فيه انما هو بأزيد مما يعلمه من مقدار فوات الواجب فلا يجب عليه الا ما يتقن بفواته ولا يمكن الاقوى ان الاولى كبقية الصور ولا يجري فيها التفصيل المتقدم . بيان ذلك انه على مقتضى تعدد المطلوب المستفاد من التكليف الادائي لا يكون الفرد القضائي من افراد المأمور به لأن تحقق فردية القضائي منوط بمعيان الفرد الادائي ومع هذه الاناطة لا يعقل اندراج هذا الفرد في المأمور به لأنه لو فرض ورود تكليف في القضاء يكون تكليفًا مستقلًا لا يكشف عن تعدد المطلوب في الامر الادائي وحينئذ لو شك في

مقدار الغائت كان شكه راجعا الى الشك في التكليف بالقضاء وهو من موارد جريان البراءة ثم انه هل يمكن اثبات عنوان فوت الواجب لو شككنا في فوته باستصحاب عدم الاتيان في الوقت ام لا وجهان مبنيان على ان الفوت الموجود في لسان الدليل امر وجودي أو عبارة عن عدم الاتيان به في الوقت فعلى الاول لا تجري البراءة لكونها من الاصول المثبتة وعلى الثاني فلا مانع من جريانها .

(مسألة الضم)

الفصل السادس : في ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي في ضده ام لا ؟ وقبل الخوض في المقصود ينبغي رسم امور :

الاول : الظاهر ان هذه المسألة من المسائل العقلية وليست من المسائل اللفظية لأن البحث فيها ليس مختصا بصورة تحقق الامر من اللفظ بل مطلقا حتى ولو كان مستفاداً من دليل لبي كالاتحاد ونحوه فلذا يشكل عدها من مباحث الالفاظ إلا باعتبار ان الغالب من الأدلة ان تكون لفظية .

الثاني : ان هذه المسألة من المسائل الأصولية لاشتمالها على ملاكها لكونها من القواعد الكلية الواقعة في طريق الاحكام الكلية التي هي ملاك المسألة الأصولية وان امكن عدها من المبادي الاحكامية باعتبار ان البحث فيها يرجع الى ان الحكم في احد المتلازمين يستلزم الحكم على الملازم الآخر فيكون البحث فيها عن عوارض الاحكام ، نعم لا وجه لعدها من المسائل الفقهية وان

توهم اخذاً بظاهر العنوان لعدم تحقق ملاكها على ما تقدم تفصيله في مقدمة الواجب الثالث : ان الاقتضاء المأخوذ في العنوان يراد به ما يعم الجزئية والازوم والعينية بمعنى ان الامر بالشيء يدل على النهي عن الضد بالتضمن او بالالتزام او بالمطابقة لما هو معلوم ان عموم النزاع وخصوصه يتبع عموم الغرض وخصوصه ولا ينافي كون البحث في الاقتضاء في عالم الثبوت لان الاقتضاء في عالم الاثبات والدلالة انما هو من تبعات ذلك .

الرابع : ان المراد في الضد عند الاصوليين هو مطلق المعاند والمنافي الاعم من الوجودي والعدي خلافا لاصطلاح اهل المعقول من ان المراد بال ضد هو ما يكون التقابل بين الوجودين مع عدم التلازم بينهما بالتصور فلا يشمل تقابل الوجود والعدم كالسلب والایجاب او تقابل العدم والملازمة او تقابل المتضايين قال الاستاذ (قدس سره) في الكفاية ما لفظه : (المراد بال ضد هاهنا هو مطلق المعاند والمنافي وجوديا كان او عدميا) إذا عرفت ذلك فاعلم ان الكلام في الضد يقع في مقامين ، المقام الاول في الضد الخاص (١) .

(١) الأقوال في مسألة الضد الخاص اربعة : الاول توقف وجود كل واحد من الضدين على عدم الآخر ، الثاني عدم كل واحد منهما على وجود الآخر الثالث التفصيل بين الضد الموجود وبين الضد المعدوم مثلا وجود الازالة تتوقف على عدم وجود الصلاة لو كانت الصلاة موجودة بان كان المكلف مشغولا بالصلاة ومع عدم اشتغالها بها لا يتوقف وجود الازالة على عدم الصلاة لعدم كون الصلاة مانعة من الازالة في ظرف عدمها ، الرابع عدم التوقف من الجانبين المشهور هو الاول باعتبار ان وجود الضد مانع عن الضد الآخر وعدم المانع من اجزاء العلة ولازم ذلك توقف وجود الضد على عدم الآخر توقف الشيء على عدم المانع

فنقول اختلف الاصحاب في دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده مثلا

= ولا توقف لعدم أحدهما على وجود الآخر لعدم استناد العدم الى وجود الشيء .
لا يقال انه كما لا يعقل ان يستند العدم الى الوجود كذلك لا يعقل ان يستند
الوجود الى العدم لانا نقول لامانع من جعل العدم من شرائط الوجود بارجاعه
الى كونه مصححا لفاعلية الفاعل او متمما لقابلية القابل والى ذلك يرجع جعل
عدم المانع من اجزاء وجود الشيء وبهذا المعنى يستند الوجود الى العدم ولا
يعقل جعل الوجود من شرائط العدم لعدم كونه صادرا من الفاعل او يتحقق في
مورد لكي يكون الوجود مصححا للفاعل او متمما للقابل . وعليه فعدم الضد انما
يستند الى عدم المقتضي .

بيان ذلك ان العدم تارة يراد منه العدم الازلي واخرى العدم الطارىء .
اما العدم الازلي فلا ريب في تحققه لعدم مقتضيه ، واما الطارىء فهو انما يتحقق
مع اشتغال المحل باحد الضدين فعدم الضد الآخر انما هو لعدم ارادته اذ لا يعقل
ارادة الضد المندوم مع تعلق الارادة بالضد الموجود والا لزم ارادة الضدين وهو
غير معقول . مثلا لو كان مشتغلا بالازالة فعدم الصلاة الذي هو عدم طارىء
لا يعقل ان يستند الى وجود الازالة اذ وجودها موجب لعدم تعلق الارادة
بالصلاة التي هي مقتضي لوجودها فعدم الصلاة لعدم مقتضيتها . ودعوى ان
كون الشيء مانعا يتحقق في ظرف وجود المقتضي فالرطوبة تكون مانعة لاحتراق
الخشب مع تحقق النار المقتضية للاحراق اذ مع عدمها لا معنى لسكون الرطوبة
مانعة من الاحراق وعليه لا يكون الضد مانعا للضد الآخر إلا بتحقق مقتضيه
ولا يعقل الا بتحقق المقتضي للضدين وهو غير معقول في غير محلها اذ اجزاء
علة التي هي المقتضي والشرط وعدم المانع في عرض واحد فعدم المعلول يستند الى
عدم وجود المانع مع عدم فرض المقتضي . ودعوى ان حفظ الرتبة بين الضدين =

لو أمر المولى عبده بإزالة النجاسة عن المسجد فهل لهذا الأمر دلالة على النهي عن الصلاة التي هي ضد خاص لها فيحرم إيقاعها حين الأمر بالإزالة ، أو لا ؟ قولان استدلل للأول بأحد أمرين : الأول أن ترك أحد الضدين ، مقدمة لفعل ضده

يوجب منع مقدمية عدم أحدهما لوجود الآخر إذ لا تقدم ولا تأخر بين الضدين بما هما ضدان فنقيض كل واحد منهما الذي هو لعدم البديل للوجود لا تقدم له على وجود الآخر . وبعبارة أخرى لو كان عدم أحدهما مقدما على وجود الآخر لكان وجوده مقدما على وجود الآخر حفظا لوحدة الرتبة بين النقيضين ولازمه تقدم الشيء على نفسه وهو واضح البطالان ممنوعة إذ حفظ الرتبة بين الضدين لا يوجب حفظها بين عدم أحدهما ووجود الآخر ، مع تحقق ملاك التقدم بالعلية أو بالطبع إذ لا يسري ذلك إلى نقيضه الذي هو بديله ولذا لا اشكال بتقدم العلة على المعلول ولا تقدم لها على عدمه كما أن المعلولين لهما معية بحسب الرتبة ولا معية مع عدمهما . وبالجملة نفي التقدم بين الضدين لا يوجب نفي تقدم عدم أحدهما على وجود الآخر مع وجود ملاكه إلا أن هذا لا يوجب القول بالمقدمية بنحو يسري الوجوب من ذبها إلى المقدمة لعدم كون التقدم الرتبي موجبا لذلك وإنما الوجوب للسراية هو التقدم بالزمان .

وعليه يتجه الجواب عن المقدمة بتقريب أن المقارنة الزمانية محفوفة بين الضدين وذلك يقتضي حفظ المقارنة مع مامعه في الزمان فإذا كان زمانا شيئا متقدما على زمان الآخر فلا محالة ما معه في الزمان متقدما فيتوجه حينئذ اشكال الدور وحاصله أنه لو توقف وجود أحد الضدين على عدم الآخر توقف عدمه على وجوده لحفظ الرتبة بين النقيضين فيلزم توقف الشيء على نفسه وهو محال فالقول بالمقدمية يلزم الدور فأذن الحق عدم التوقف من الجانبين .

الآخر ومقدمة الواجب واجبة ، الثاني ان ترك احد الضدين ملازم لفعل ضده الآخر فاذا وجب فعل احد الضدين لزم الحكم بوجوب ترك الضد الآخر ، اما الامر الاول فيبانه هو انه لا اشكال في ان وجود الضد مانع عن وجود الضد الآخر فاذا كان احد الضدين مانعا عن الآخر كان عدم احد الضدين شرطاً في وجود الآخر فيكون ترك احد الضدين مقدمة للآخر فاذا وجب احد الضدين وجبت مقدمته ايضا فيكون فعل الضد الذي هو مانع حراما وقد اجيب عنه بوجوه :
 احدها : ان مقدمة ترك احدهما لم يكن ناشئا من مضادة احدهما للآخر بل المقدمة انما تنشأ من التمانع بين الضدين لامن جهة التضاد في الوجود بينهما إذ فرق واضح بين الضد والمانع ، فان الضد انما يزاحم الضد الآخر في الوجود ، والمانع انما يمنع من تأثير المقتضي ولو كان الضد من قبيل المانع لصح ما ذكر من المقدمة لسكن المفروض ان الضد مانع عن ضده الآخر في الوجود مثلا الرطوبة مانعة من تأثير النار في احتراق الخشب فتكون الرطوبة مزاحمة لتأثير اقتضاء النار فيه . بخلاف السواد بالنسبة الى البياض فانه مزاحم له في الوجود وهذا هو المسمى بالاضد فعنده حينئذ شرط في وجوده لا في تأثيره حتى يكون مقدمة .

ثانيها : انه يلزم من القول بمقدمة ترك احد الضدين لفعل الضد الآخر تقدم الشيء على نفسه ببيان الملازمة ان رتبة النقيضين محفوظة فترك الصلاة مثلا وفعل الصلاة في مرتبة واحدة فاذا تقدم شيء على شيء برتبة لا بد وان يكون متقدما على نقيضه رتبة للملاحظة حفظ الرتبة بين النقيضين مثلا اذا فرض تقدم ترك الصلاة على فعل الازالة فلا بد وان يتقدم ايضا على ترك الازالة لتوافق بين

النقيضين بحسب الرتبة حسب الغرض ثم نقول ان ترك الازالة يقتضي ان يكون شرطاً لتحقيق الصلاة من جهة المضادة بين الازالة والصلاة وقد عرفت ان ترك كل ضد شرط لفعل الضد الآخر فاذا كان ترك الازالة مقدماً رتبة على فعل الصلاة كان ايضاً مقدماً على ترك الصلاة لما عرفت من ان حفظ التوافق بين النقيضين بحسب المرتبة وحينئذ يكون ترك الازالة مقدماً على ترك الصلاة وقد كان ترك الصلاة مقدماً على ترك الازالة فيكون ترك الازالة مقدماً على نفسه هو محال بالضرورة :

الثالث : ليس جعل ترك الصلاة مقدمة الى فعل الازالة باولى من جعل الازالة مقدمة لترك الصلاة إذ فعل الازالة علة تامة لترك الصلاة فلذا يتوجه محذور الدور لأن الازالة تتوقف على ترك الصلاة على ما ذكره من كونه شرطاً لتحقيق الازالة وترك الصلاة يتوقف على فعل الازالة لسكونها علة تامة لترك الصلاة فيلزم الدور وهو لازم على القول بترك الصلاة مقدمة لفعل الازالة واللازم باطل فالملزوم مثله لا يقال ان ترك الصلاة ليس مستنداً الى فعل الازالة بل مستنداً الى الى عدم ارادة الصلاة لانا نقول انها وان كانت مستندة الى عدمها الذي هو الصارف لكن منضماً مع فعل الازالة لا اليه وحده ، إذ لو أردت إيجاد الصلاة مثلاً توقف إيجادها على الارادة وترك المانع الذي فرضه هذا القائل مقدمة لها فيكون ترك المانع مع الارادة علة تامة لإيجاد الصلاة ومن المعلوم ان انتفاء احدهما علة تامة لانتفاءها فانه إذ انتفى ارادة الصلاة تحقق تركها ولو لم يوجد المانع وحينئذ يستند الترك اليه ، واما لو انتفت الارادة وعدم المانع بان لم توجد ارادة للصلاة ووجدت الازالة فيكون الانتفاء مستنداً اليهما معاً لا الى احدهما

المعين لبطلان الترجيح من غير مرجح ولا الى غير معين لامتناع استناد التأثير من واحد مبهم واقعا فانقدح مما ذكرنا ان ترك الصلاة ليس مستنداً الى خصوص عدم الارادة الذي هو الصارف بل اليه والى الازالة فاذا استند الى الازالة ولو منظماً اليه جاء محذور الدور من غير فرق في انتهاء الارادة الى شخص واحد او الى شخصين كما إذا كان كل منهما لارادة شخص مثلاً اراد احد الشخصين حركة شيء واراد الآخر سكونه فيكون مقتضي لـسـكـل .نـمـها مـوـجـوداً فالعدم حينئذ لا محال يستند الى وجود المانع لا لعدم المقتضي اللهم الا ان يقال بانه لافرق بين الانتهاء الى شخص واحد والانهاء الى شخصين بتقريب ان العدم يستند الى عدم المقتضي لا الى وجود المانع لان عدم كل واحد منهما يستند الى عدم المقتضي لأن وجود المراد يحتاج الى شيئين قدرة وارادة فاذا انتفت القدرة انتفى الاقتضاء في المغلوب منها تنفي القدرة فاذا انتفت استند العدم الى عدم المقتضي ثم قد يشكل بانه كيف يكون استناد التأثير في عدم تحقق المراد اليهما معا اي الى عدم الارادة ووجود الضد والمفروض ان الأثر يستند الى المتقدم منها كما فرض في مثال الحركة لأن المانع فيه مسبوق بعدم القدرة على ايجاد الارادة فالترك حينئذ في المثال المتقدم يستند الى عدم القدرة الذي هو الصارف خاصة لا الى الصارف مع وجود الضد ، ولكن لا يخفى ان عدم القدرة على ايجاد مراده اما ان يكون عله لعدم حصول المراد في الزمان الاول الذي لم يكن قادراً عليه فقط لا في الزمان الذي بعده بحيث لو تجددت ذلك له قدرة على الايجاد لتمكن من حصول المراد وتحرك نحو المطلوب فاذا كانت العلة في عدم الحركة مثلاً في الزمان الثاني هو عدم القدرة على الايجاد في ذلك الزمان وفرضنا اقتران تلك العلة في الزمان الذي أثر في عدم تحقق المراد

مع الضد الخاص كان الاثر مستنداً الى وجود الضد وعدم القدرة لا الى عدم القدرة فقط .

فتحصل مما ذكرنا ان الضد يتوقف على ترك ضده لو اخذنا ترك الضد مقدمة شرطاً لوجود الضد الآخر وترك الضد الآخر يتوقف على وجود الضد الذي هو مشروط اما بالتوقف الاستقلالي توقف المعلول على علته او بالتوقف الضمني اي بتوقف على وجود الضد المنضم الى الصارف فيكون توقفه توقف المعلول على جزء علته .

وقد انقذح مما ذكرنا لزوم التوقف الفعلي من الجانبين ولو سلمنا عدم التوقف الفعلي الا ان ملاك الاستحالة متحققة اما بالوجه الذي سمعته منا سابقاً في الوجه الثاني او لما ذكره الاستاذ قدس سره في الكفاية بما حاصله ان الشيء لما كان صالحاً لان يكون موقوفاً عليه شيء لا يعقل ان يكون الشيء موقوفاً عليه مثلاً لو كان صالحاً لان يتوقف ترك الازالة على الصلاة لا يعقل ان تتوقف الصلاة على ترك الازالة وإذا توقف يلزم محذور الدور وهو تقدم الشيء على نفسه ثم ان بعض الاصحاب قرب المقدمة بان الضد مانع من الضد الآخر ولا اشكال ان عدم المانع من اجزاء علة وجود الشيء فيكون وجود الضد متوقفاً على عدم ضده توقف الشيء على عدم المانع وقد التزم المحقق الخونساري قدس سره ذلك في الضد الموجود دون الضد المعلوم بدعوى ان الضد الموجود يتوقف على عدمه دون المعلوم مثلاً وجود الازالة يتوقف على عدم الصلاة لو كانت الصلاة موجودة لتتحقق السانعية فيها حينئذ واما مع عدم الصلاة فلا معنى لسكون الصلاة مانعة لكي تتوقف الازالة على عدمها ، وقد اشار الى ذلك الاستاذ قدس سره في الكفاية

مالفظه (وبان التوقف من طرف الوجود فعلى بخلاف التوقف من طرف العدم (١)

(١) وهو المنسوب الى المحقق الخونساري قدس سره بما حاصله ان التوقف من طرف الوجود فعلى بخلاف الترك فان توقفه على الوجود تقديري أي معلق على وجود المقتضى للضد والشرط فينبئذ يتوقف الترك على وجود الضد ومع عدم ذلك يكون الترك مستنداً الى عدم المقتضى أو عدم الشرط لا لوجود المانع أي الضد وربما يكون وجود المقتضى ممتنعاً وأما ما أضافه قدس سره من قوله (ولعله كان محالاً لأجل انتهاء وجود أحد الضدين مع وجود الآخر الى عدم تعلق الارادة الازلية به) فليس من كلام المحقق الخونساري وإنما ذكره قدس سره تكميلاً لكلامه وإثباتاً للمحالية وتفصيلاً ان الضدين الذين وجد أحدهما وعدم الآخر أما ان يكونا من الافعال التكوينية وأما ان يكونا من الافعال الاختيارية للمكلف والثاني أما ان يكون فعل شخص واحد أو فعل شخصين بان يريد أحدهما حركة جسم مثلاً والآخر يريد سكونه فهذه صور ثلاث لوجود أحد الضدين مع عدم الآخر أما الصورة الاولى وهي ما إذا كان الضدان المعدوم أحدهما مع وجود الآخر من الافعال التكوينية كالسواد والبياض فلا اشكال في ان عدم أحدهما لا يكون مستنداً الى وجود الآخر وإنما يستند عدمه الى عدم اشتماله على صلاح موافق للنظام وعدم ذلك الصلاح مقتضى لعدم تعلق الارادة التكوينية بوجوده وكذا في الضدين الذين هما من افعال العباد وكان وجود أحدهما وعدم الآخر بارادة شخص واحد وبفعله فان عدم أحدهما إنما يكون مستنداً الى عدم اشتماله على ما لا يلائم المكلف ويوجب تعلق ارادته به لا الى وجود الضد الآخر ففي هذين القسمين لم يكن عدم أحد الضدين متوقفاً على وجود الآخر بل إنما يكون مستنداً أو متوقفاً على عدم وجود المقتضى له وهو عدم الصلاح في الأول الموجب لعدم تعلق الارادة التكوينية وعدم اشتماله على ما لا يلائم الشخص في =

ولسكن لا يخفى ما فيه إذ كون الضد مانعاً لا يفرق فيه بين كونه موجوداً أو معدوماً

= في الثاني الموجب لعدم تعلق ارادته به وحيث ثبت ان المقتضى غير موجود في هاتين الصورتين فيكون العدم مستنداً الى عدم المقتضى لا الى وجود المانع ويكون استناده الى وجود المانع تقديراً بمعنى انه لو وجد المقتضى لكان هذا مانعاً عن وجود مقتضاه ولا يمكن العكس بان يجمل استناده فعلاً الى وجود المانع والى عدم المقتضى تقديراً بمعنى لو لم يوجد المانع لكان العدم يستند الى عدم المقتضى لأن مرتبة المقتضى قبل مرتبة المانع فيستند الى عدم المقتضى لسبق مرتبته .

وأما الصورة الثالثة وهي ما إذا كان أحد الضدين مراداً لشخصين ففي هذه الصورة ايضاً العدم يستند الى عدم المقتضى له وهو قدرة المغلوب في ارادته لا الى وجود المانع وهو وجود الضد الآخر واذت خبير بما فيه فان عدم قدرة المغلوب ليس من قبيل عدم المقتضى فان ارادة المغلوب مقتضية لوجود مراده الا انه حيث زاحمها ارادة الغالب ويستند العدم الى ارادة الغالب المانعة من تأثير ارادة المغلوب في الضد الآخر لا الى عدم المقتضى وبالجمله المقتضى فيما نحن فيه موجود وهو ارادة المغلوب وكونه لو خلى ونفسه قارراً على الاتيان بمراده ولسكن منع من تأثير ذلك المقتضى مانع وهو وجود ارادة الغالب فيكون العدم مستنداً الى وجود المانع ولسكن لما لم يكن المانع هو وجود الضد الآخر وانما هو ارادة الغالب لم يكن أحد الضدين متوقفاً على وجود الآخر حتى يلزم الدور ومنه يظهر الجواب عن شبهة الكمي وحاصلها ان ترك الحرام واجب وهو يتوقف على فعل من الافعال الوجودية توقف عدم الضد على وجود أحد الاضداد لما عرفت ان ترك الحرام مستند الى عدم المقتضى لا الى وجود المانع الذي هو الضد إذ لو أراد الحرام لا يعقل تعلق ارادته باحد الاضداد والالزم تعلق ارادتين بالضدين وهو ..

إذ ليست المانعية منوطة بوجود الضد إذ ليس عدمه من قبيل المانع لان كون الشيء مانعاً بمعنى انه مانع لو كان موجوداً لا انه مانع في حال وجوده .

وكيف كان فقد ذكر بعض الاعاظم قدس سره من ان المانعية لا توجب توقف احد الضدين على عدم الآخر بما حاصله ان المانعية لا تتحقق إلا بعد وجود المقتضى مع جميع شرائطه مثلاً الرطوبة لا تنصف بالمانعية لاحتراق الجسم الا بعد وجود النار وبماستها للجسم فيظهر من ذلك ان توقف الازالة على عدم الصلاة مثلاً لا بد وان يكون من جهة عدم المانع ولا تكون الصلاة مانعة الاعم بوجود المقتضى الازالة وحينئذ لا يمكن ان يوجد مقتضى للصلاة لعدم امكان اجتماع المقتضيين للضدين فتكون الصلاة معدومة لعدم وجود المقتضى لها ، ومع انعدامها كيف تكون مانعة عن وجود الازالة وبالجملة احد الضدين لا يتوقف على عدم الآخر من جهة المانعية إذ مانعية احدهما الآخر لا يمكن الا في ظرف وجود

= غير معقول بالنسبة الى شخص واحد وبالنسبة الى مالوكنا مراداً لشخصين فهو وان امكن تصويره الا انه لا يستند الترك الى الضد المانع وانما يستند الى ارادة الغالب التي هي المانعة من ارادة المغلوب .

وقد ظهر مما ذكرنا بطلان ما ذكر من الدور ودعوى وجود ملاكه وهو عدم جواز تقدم الشيء على ما يصلح ان يكون علة له لما هو معلوم انه مع فرض وجود الضد لا يعقل وجود المقتضى للضد المعلوم لكي يقال بان وجوده حينئذ مانع ويكون عدمه من قبيل عدم المانع .

وبالجملة ان المانعية لما كانت محالاً فلا توقف اصلاً من الجانبين أي لا وجود للضد يتوقف على عدم الضد الآخر ولا عدم الضد المعدوم يتوقف على الضد الموجود لاستناد عدمه الى عدم المقتضى على تفصيل ذكرناه في حاشيتنا على الكفاية

المقتضي للآخرين وهو غير معقول ولكن لا يخفى ان استناد عدم المعلول الى عدم كل جزء من اجزاء علته كاستناد وجوده الى كل واحد منها في عرض واحد وعليه بنينا مانعية عدم المأكولية في لباس المصلي وبالجملة ان عدم المعلول يستند الى وجود المانع حتى مع فرض عدم المقتضي فظهر لك مما ذكرنا انه ينحصر عدم توقف احد الضدين على عدم الآخر بان عدم كل واحد من الضدين في رتبة وجود الضد الآخر لما هو معلوم من وحدة المرتبة بين النقيضين على ما عرفته منا سابقاً هذا كله على التقريب الاول اي في المقدمة واما الثاني فتقريبه ان يقال ان فعل الضد ملازم لترك ضده الآخر فاذا صار فعل الضد واجباً كان لازمه وهو ترك الضد الآخر ايضاً واجباً فاذا صار واجباً حرم فعل الضد الآخر وقد اجاب عنه الاستاذ قدس سره في الكفاية ما هذا لفظه (واما من جهة لزوم عدم اختلاف المتلازمين في الوجود في الحكم فغايتته ان لا يكون احدهما مفلاً محكوماً بغير ما حكم به الآخر لا ان يكون محكوماً بحكمه وعدم خلو الواقعة عن الحكم انما يكون بحسب الحكم الواقعي لا الفعلي فلا حرمة للضد من هذه الجهة ايضاً بل على ما هو عليه لولا الابتلاء بالمضاد للواجب الإلهي من الحكم الواقعي) لأن الحكم يتبع تحقق ملاكه فمناطه في احدهما لا يوجب تحقق الملاك في الآخر ، فلو قلنا بتحقيقه لأجل الملازمة فيلزم تحقيقه جزافاً لعدم تحقق ملاكه ودعوى الملازمة في الجملة يديهي البطالان من غير فرق بين الضدين الذين لاثالث لهما وبين غيره فدعوى بعض الاعاظم بتحقيق الملازمة العرفية في الضدين الذين لاثالث لهما كالحركة مثلاً فان وجوبها ملازم عرفاً لعدم السكون محل نظر لما عرفت ان الحكم يناط وجوده بتحقيق ملاكه فلو تحقق الحكم في اللازم الآخر مع عدم التحقق للملاك يكون حكماً بلا

ملك ولازمه ان يكون وجوده عبثاً فلا يكون ارادة احدهما موجباً لارادة الآخر

ثمرة هذه المسألة

ثم انه ذكر الاصحاب ان ثمرة البحث عن اقتضاء الامر النهي عن ضده الخاص وعدمه هو فساد الضد النهي عنه اذا كان عبادة بناء على الاقتضاء لانه حينئذ يكون منها عنه فلا يمكن ان يتقرب به فتقع العبادة باطله وصحتها على القول بعدم الاقتضاء وقد انكر هذه الثمرة شيخنا البهائي قدس سره بدعوى بطلانها على القول بعدم الاقتضاء إذ العبادة تحتاج الى قصد الامر ومع عدم الامر لا يمكن التقرب بها ومن المعلوم عدم تعلق الامر بالعبادة والا لزم طلب الضدين وهو محال وقد اجاب الاستاذ قدس سره بأنه لا حاجة الى قصد الامر بل يكفي قصد المحبوبة والملاك (١) إذ سقوط الامر في المقام ليس ناشئاً من النقص في الملك

(١) لا يخفى انه انما يحتاج الى الرجحان والمحبوبة في تصحيح العبادة التي امر بضدها فيما اذا كان وقت العبادة مضيةاً فانه حينئذ يمتنع الامر بضدها في ذلك الوقت وتحتاج في تصحيحها الى الرجحان والمحبوبة اما اذا كان وقتها موسماً فلا حاجة الى ذلك لسكونها حينئذ مأمورة بها لانها فرد من تلك الطبيعة المأمور بها والامر بالطبيعة لم يكن مخصوصاً بما عدا هذا الفرد فان هذا الفرد كغيره من الافراد محصل لطبيعة المأمور بها غاية الامر من جهة انه في وقت هذا الفرد قد امر بضده فالعقل يحكم بأنه حيث يمكنك امتثال الامر بهذا الضد بايقاعه في محله وامتثال الامر بتلك الطبيعة بتأخيرها الى ما بعد هذا الضد لكي يحصل

والمصلحة وإنما نشأ من عدم إمكان الأمر بالضدين مع فرض أهمية أحدهما بل
لو قلنا بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده يمكن لنا تصحيح العبادة لأن
النهي المتعلق بالعبادة ليس ناشئاً من مفسدة في المتعلق وإنما هو نهي غيري نشأ
من الأمر بالضد الأهم ولا يمكن لا يخفى أن النهي إذا كان مولوياً ولو غير يا
يكون ناشئاً عن أن مخالفته توجب هتك المولى حينئذ كيف يمكن أن يتقرب بذلك
بل ربما يقال بأنه لا يمكن استكشاف الملاك بناءً على عدم الإقضاء لا يكون الأمر
المتعلق بالطبيعة المقيدة بعدم مزاحمة الأهم مثلاً الأمر المتعلق بالصلاة قد تقيد بأن
لا يزاحم الإزالة فالفرد المزاحم للإزالة خارج عن متعلق الأمر لا يكونه غير مقدور

امتثال الأمرين وظاهر أن هذا ليس تقييداً في الطبيعة المأمور بها وتخصيصاً لها
بما بعد فعل هذا الضد وحينئذ فلو عصى المكلف الأمر بالضد فعلى هذا العقل
يحكم بأنه لو أتى بفرد من أفراد تلك الطبيعة المأمور بها لم يكن قصوراً في هذا
الفرد الذي جاء به في صدق الطبيعة المأمور بها عليه فيكون مأموراً به فعلاً فيكون
صحيحاً ولا يحتاج في تصحيحه إلى رجحان أو كونه محبوباً للمولى هذا بناءً على
تعلق الأوامر بالأفراد وأما بناءً على تعلقها بالطبائع فالأمر أوضح حيث أن الأمر
قد تعلق بصرف وجود الطبيعة باعتبار القدرة على سائر الأفراد حينئذ يمكن
الإنسان بالفرد المزاحم الذي ليس له أمر بالخصوص بداعي الأمر المتعلق بالطبيعة
لأنطباقها عليها قهراً ودعوى أن متعلق الأمر مقيد بالقدرة فيكون الفرد المزاحم
غير مقدور فيخرج عن متعلق الأمر في غير محلها إذ سقوط الأمر بالفرد المزاحم
لأجل المزاحمة وهي لا توجب التقييد في متعلق الأمر على أن هذا الحكم العقلي غير
صالح لتقييد المأمور به لتحقيقه بعد تعلق الأمر بالأهم فكيف يكون صالحاً لتقييد
متعلق الأمر كما لا يخفى .

فالعقل يحكم بقبح التكليف به ودعوى ان الفرد المزاخم اللازم مع سائر الافراد على حد سواء في إيجاد الطبيعة المأمور بها فحينئذ لا مانع من اتيان ذلك الفرد بقصد التقرب بالامر المتوجه الى الطبيعة (١) فتصح العبادة حتى على القول باحتياج العبادة الى قصد الامر لا يمكن التقرب بالامر المتعلق بطبيعة العبادة محل نظر بل منع إذ التكليف مشروطة بان يكون متعلقها مقدوراً فالفرد المزاخم خارج عن متعلق الامر اللهم الا ان يقال بان القدرة على الموسع في الزمان الثاني اي بعد ارتفاع المزاخرة بالمضيق كافية في فعلية الامر في الزمان الاول بناءً على ما حققنا من

(١) لا يخفى انه فرق بين باب المزاخرة والتخصيص العقلي فان باب المزاخرة الامر باق على ماهو عليه من تعلقه بنفس الطبيعة وان الاشتغال بالامر ليس تصرفاً في ناحية الامر ولا في ناحية الطبيعة المأمور بها وانما هو تصرف في ناحية الامتثال اي ان الافراد لطبيعة الصلاة المأمور بها للمزاخرة لازالة باقية على كونها مشمولة للامر وانها داخلة تحت الطبيعة المأمور بها غاية الامر ان العقل لما رأى ان الامتثال للامر بالصلاة في هذا الحال مفوت لامتنال الامر بالامر حكم يلزم تأخير امتثال الامر بالصلاة والاشتغال فعلاً بالازالة تحصيلاً لسكلا الطالبين فورد هذا الحكم العقلي وموضوعه هو امتثال الامر بالصلاة فهو اي العقل يعترف ان الصلاة فعلاً تقع امتثالاً للامر بطبيعة الصلاة ولكنه يحكم بلزوم تأخير هذا الامتنال والاشتغال فعلاً بالامر فاذا خالف المكلف هذه الحكمة العقلية واشتغل بالصلاة فعلاً كانت تلك الصلاة امتثالاً للامر بطبيعة الصلاة وكانت مشمولة للامر بداعيه وهذا هو معنى المزاخرة بخلاف ما لو قلنا بان المقام من باب التخصيص العقلي بمعنى ان تلك الافراد خارجة عن دائرة الامر لسكون متعلقه مشروطاً بالقدرة والعقل حاكم بقبح تكليف العاجز فلا تغفل .

تعقل الشرط المتأخر او القول بالواجب المعلق بان يكون الواجب الموسع وجوبه فعلى حال الزاحمة الا ان ظرف امتثاله والاتيان بمتعلقه يكون متأخراً أي بعد ارتفاع الزاحمة وحينئذ لا ثمة في البين بناءً على المختار من صحة الشرط المتأخر والواجب المعلق لصحة العبادة مطلقاً اي قلنا بالافتضاء ام بعدمه بناءً على ان قصد الملاك كاف في التقرب واما بناء على ان قصد الامر هو المحقق للعبادة فالعبادة تكون باطلة حينئذ مطلقاً من غير فرق بين القول بالافتضاء وبين القول بعدمه لعدم الامر بها كما لا يخفى فافهم وتأمل . هذا كله في الضد الخاص .

(الضد العام)

المقام الثاني في الضد العام الذي هو بمعنى الترك فنقول لا اشكال ولا ريب في ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن تركه كما ان محبوبة كل شيء يستلزم ترك ضده وهذا مما لا ينبغي ان يقع الكلام فيه بين الاعلام نعم ينبغي ان يقع الكلام في ان هذا الافتضاء هل هو بنحو العينية او التلازم والظاهر انه بنحو العينية مطلقاً ان كان المراد بالنهي عن الشيء طلب الترك بحسب الانشاء والمفهوم لان طلب الاجباد عين طلب ترك الترك والعينية بحسب الانشاء فقط ان كان المراد من النهي عن الشيء بمعنى الزجر عنه بان يكون الامر بالشيء والنهي عن نقيضه العام متحدين بحسب الانشاء فقط واما بحسب المفهوم فهما مفهومان مختلفان وهما ارادته للمطلوب وبفضه عن نقيضه وهذان المفهومان منتزعان من انشاء واحد كمثل قوله (افعل) ، . ثم لا يخفى ان وجود كل شيء يناقض عدمه ولو تعلق ارادة المولى بوجود شيء لا بد في تحصيل ذلك الشيء الى تحصيل المقتضي له وطرد

مراحله في الوجود فان الوجود يستند الى وجود المقتضي مع سد جميع ابواب عدمه والعدم ربما يستند الى عدم وجود المقتضي وربما يستند الى وجود المانع مع بقاء المقتضي للوجود فلو فرضنا ان للشيء ضددين وكانا بحسب المصلحة متساويين لم يصح من الامر تخصيص امره باحد الضدين معيناً بل يكون في طلبه للضدين على حد سواء ويحصل من طلبه لهما التخيير فليس للحكيم في المقام ايجاب غير التخييري بل لا بد لو اراد ان يوجه طلبه ان يكون على نحو التخيير فالمأمور في مقام الامتثال له اختيار كل منهما والى ذلك يرجع ما افاده بعض المحققين في معنى الواجب التخييري انه طلب الشيء مع المنع عن بعض انحاء تركه بيان ذلك هو انه لما فرض اشتراكها في اداء المصلحة على حد سواء ولم يكن في المقام ما يكون احدهما اهم فله سكلف ترك احد الضدين والاشتغال بالآخر وفي المقام لما كان الترك مستنداً الى الزاحم والمانع لا الى عدم المقتضي فلا بد في حصول الامر على نحو يكون من قبيل متمم الوجود الذي ماله الى حفظ الوجود من ناحيته عن الاشتغال بالعد المساوي له بالمصلحة بمعنى اني لا اريد انعدام المأمور به من قبيل انتفاء مقتضيه او من قبيل الاشتغال بحد آخر غير الحد المساوي في المصلحة ففي الحقيقة يرخص في انعدام الحد مع الاشتغال في الحد الآخر ولا يرخص انعدامه من سائر الاضداد وبعبارة اخرى لو فرض انعدام الازالة تتساوى مع الصلاة في المصلحة ولم يكن هناك اهم في جهات الانعدام فمرة ينعدم من عدم الارادة للازالة واخرى ينعدم من قبل الصلاة فالمأمور به يمنع من الانعدام الناشيء من عدمه ولم يكن مانعاً من الانعدام الناشيء من وجود الصلاة ومرجع ذلك الى التبعيض في مطلوبة الوجود وهذا بخلاف ما لو كان من قبيل اتمام الوجود الذي هو عبارة عن كونه

طارداً لجميع انحاء انعدامه حتى ما كان انعدامه من قبيل الاشتغال بالضد المساوي الذي هو مفاد الطلب التعييني وذلك لا يعقل جريانه هاهنا فعلى هذا تكون العقوبة لو تركها عقوبتين بترك الضدين لا يقال العقوبة تدور مدار القدرة ولا قدرة على فعل الضدين وإنما القدرة على فعل احدها فتوبة واحدة على احدهما وعقوبة واحدة على تركها لانا نقول لم يكن استحقاق العقاب على المخالفة على قدر الامثال بل على قدرة رفع التكليف باحد الوجوه المقبولة عند الشارع ولذا ترى ان تكليف الكافر بالقضاء مع انه في حال الكفر لا يمكن امتثاله ولو اسلم فلا سلام يجب ما قبله مع انه لو مات استحق العقوبة على مخالفة ذلك التكليف إذ يتعقل في حقه انه قادر على رفع ذلك التكليف ولو بالاسلام الموجب لرفع التكليف ولو امتثانا منه سبحانه وتعالى والمقام من هذا القبيل من حيث انه يمكن رفع استحقاق العقوبتين بان يأتي باحد الضدين ويسقط الآخر بوجه مقبول عند الشارع والعقل في المقام لا يستقبح توجه العقوبتين على المخالفة من حيث التمكن على الخروج عن عهدها بان يمثل احدهما ويسقط الآخر ، ثم لا يخفى ان تعدد التكليف إنما نشأ من تعدد الغرض فيستحق على المخالفة عقوبتين بخلاف الواجبات التحيرية كخصال الكفارة فانه يستحق عقوبة واحدة لوحدة الغرض لما عرفت ان تعدد العقوبة وعدمها دائرة مناره تعدد الغرض ووحدته إذا عرفت ما ذكرنا من معقولية توجه التكليف الى كل من الضدين غاية الامر انه لما كان الطلب غير معقول بنحو تمام الوجود صار الطلب في كل منهما متوجهاً على نحو متمم الوجود ويعنى ان التكليف بشيء يشترط ان يكون المكلف مختاراً في فعله ومع عدمه تلبسه بالحركة مثلاً يكون تلبسه بالسكون قهرياً فلا معنى توجه التكليف بهما بل هما يكونان

الطلب الناشيء عن ارادة لم تكن تلك الارادة تامة بل كانت ناقصة اوضح لك فساد ما ربما يتوهم من عدم معقولية الطلب لكل من الضدين طلبا مشوبا بالترخيص ولعل منشأ هذا التوهم هو انه لا يعقل انشاء ارادتين فعليتين متعلقتين بالضدين كما لا يعقل ذلك في الارادة التكوينية والحاصل ان الارادة التشريعية كالارادة التكوينية فكما لا يعقل تعلقها بالضدين كذلك لا يعقل تعلق الارادة التشريعية بهما ولا يمكن لا يخفى انه فرق بين الارادتين فان الارادة التكوينية لا يعقل تعلقها بشيئين متضادين لان الارادة التكوينية بالنسبة الى المراد علة تامة لحصوله والعلة التامة يستحيل تعلقها بشيئين متضادين إذ لو صح ذلك اصح اجتماع المتضادين في الخارج وهو محال بخلاف الارادة التشريعية بالنسبة الى المراد كما في المقام فانها بالنسبة اليه من قبيل المقتضي لحصوله فاذا حكم العقل بالامثال والطاعة وجب عليه امتثاله واذا تعذر لاجل اقتضائه التكليف بما لا يطاق سقط امتثاله من جميع الوجوه ان تعذر من جميع الوجوه والا اي وان لم يتعذر من جميع الوجوه بل من وجه واحد سقط امتثاله من ذلك الوجه وبقي له جهة اقتضاء من غير ذلك الوجه فيحصل من هذا تكليف ناقص لسكوته ناشئا عن ارادة ناقصة فيحكم العقل بامثاله على هذا النحو من التكليف فالفرق بين الارادتين اوضح من ان يخفى اذا عرفت ما ذكرنا لك من معنى التخييري الذي هو صريح عبارة بعض المحققين من غير فرق بين المقام وغيره فاعلم ان في معنى التخييري اوجها بل اقوالا اخر لا بأس بالاشارة اليها وما فيها احدها ان الواجب في الواجب التخييري هو القدر الجامع بين الافراد ولم يكن تكليفان بل تكليف واحد تعلق بذلك القدر الجامع وفيه انه مسلم فيما لو كانت الافراد من سنخ واحد واما لو كانت من

سنخين كان يكون احدهما من سنخ الوجود والاخر من سنخ العدم فالظاهر انه لاجماع بين السنخين فكيف يتصور قدر جامع في البين لكي يتعلق به التكليف ثانيها الواجب في الواجب التخييري هو احد الافراد لا على التعيين فيكون الترك في كل واحد منهما في حال ترك الآخر منهياً عنه وتركه في حال وجود الآخر غير منهي عنه وفيه انه ان كان المراد من التكليف على نحو يكون تمام الوجود بمعنى ان يكون حافظاً لجميع أنحاء تروكه فقد عرفت انه يستحيل بالنسبة الى الضدين وان كان المراد من التكليف اتمام الوجود الذي هو عبارة عن المحافظة عليه من أنحاء تروكه من غير ناحية ضده فيكون حينئذ طلباً ناقصاً فيرجع الى ما حقهناه وثالثها انه لما كان توجه التكليف بكل من الضدين محالاً فلا بد من سقوطه في احدهما واعتباره في الآخر من دون تعيين في ذلك وفيه ان الباقي بلا خصوصية مستحيل لان كل شيء ما لم يكن مع خصوصية ومع تشخص لا يعقل وجوده في الخارج . نعم يتمثل ذلك بالنسبة الى الوجود الذهني فان الذهن يتصور الكلليات معرفة عن الخصوصيات والجزئيات غير المعرفة عن الخصوصيات ومن ذلك ظهراً وسعياً الذهن من الخارج فان الخارج لا يكون الا ظرفاً للجزئيات والذهن يكون ظرفاً للجزئيات والكلليات فان قلت هذا مناف لما ذكره الاستاذ قدس سره في غير هذا المقام من ان الحجتين المتعارضتين يبني فيها على اعتبار احدهما وسقوط الآخر مع عدم التعيين وينفي الاحتمال الثالث الخارج عن مؤدي الحجتين لاعتبار احدهما قلت اولاً ان الاحتمال الثالث منفي ويستند نفيه الى كليهما لالاّحدهما لأن التعارض وقع بين المدلول المطابق للخبرين وبالنسبة الى المدلول الالتزامي الذي هو خارج عن مؤدي الخبرين فلا تعارض إذ كل واحد منهما ينفيه كما لا يخفى

وثانياً فرق بين مقامنا وبين مسألة الحجية فان مسألة الحجية من الامور التي تلحق الشيء باعتبار ان يكون ظرف لحاظه الذهن ومقامنا من الامور التي يكون ظرفها الخارج لأنه تكليف وصادر من المولى الباعث على ايجاد متعلقه في الخارج ولا يعقل وجوده في الخارج بغير الخصوصية لأن ما لم يتشخص لم يوجد بخلاف ذلك لما عرفت مناسبا بقا من اوسعية الذهن في الخارج فيجوز تعزبة الملحوظ عن الخصوصيات كتصور الكليات مثلا فيبطل حينئذ جميع الاقوال في الواجب التخيري الا ما حققناه وملخصه انه ان كان تعلق التكليف بكل من الضدين ناقصا وكان لهما ثالث فالضد الثالث ينفي بكل منهما ولم يكن مانع من تعلق التكليف بالضدين الا ما يتوهم من امتناعه وقد عرفت امكانه إذ لا محذور في تعلقه بهما واضعف من هذا التوهم ان في تعلق التكليف بهما يرجع الى الامر بشيء والنهي عنه وقد عرفت ان ذلك يلزم لو كان المراد من الامر المطلق التام الذي هو عبارة عن كونه حافظاً لجميع انحاء تروكه وصادراً لجميع انحاء انعدامه المعبر عنه بتمام الوجود فانه على هذا التقدير يكون الامر بشيء يقتضي ايجاده وحفظه عن جميع تروكه حتى حفظه عن الترك المستند الى وجود الضد فلو امر بالضد كان مقتضاه النهي عن جميع تروكه ومن جملة تروكه ما كان ناشئاً عن وجود ضده الذي كان مطلوباً فيكون منهياً عنه بخلاف ما نحن فيه من كون التكليف ناقصاً فلم يكن الامر بذلك الضد مقتضياً لهي الترك الناشئ عن ذلك الضد الآخر فلا يكون منهياً عنه بل صرف أنه مأمور به . نعم في الضدين الذين لا ثالث لهما لا يعقل تعلق التكليف بهما مطلقاً اما تاماً فقد ظهر امتناعه في الضدين الذي لهما ثالث فهنا بالطريق الاولى واما ناقصاً فان التكليف بشيء شرطه

أن يكون المكلف مختاراً في فعله وليس ذلك فيهما كالحركة والسكون إذ مع عدم أحدهما يكون المكلف متلبساً بالآخر قهراً فلا معنى لتوجه التكليف بهما بل هما كالتقيضين فتأخض من جميع ما ذكرنا عدم معقولية التكليف الناقص الى الضدين الذين لا ثالث لهما وعدم صحة توجه التكليف التام الى الضدين اللذين لهما ثالث ومعقولية توجه التكليف الناقص الى الضدين اللذين لهما ثالث بالتوجيه المتقدم .

(الترتيب)

ثم انك قد عرفت بما ذكرنا ان الامر بالشئ لا يقتضى النهي عن ضده الخاص وبعد الفراغ من هذه الجهة فقد وقع الكلام والبحث في ان الامر بالشئ هل يوجب سقوط الامر بضده لو كان معها كالامر بازالة النجاسة عن المسجد فانه يوجب سقوط الامر بالصلاة المزاحمة مع الازالة ام لا يقتضى سقوط الامر بالهم قولان قيل بالاول لرجوعه الى الامر بالضدين في عرض واحد في زمان واحد وذلك بديهي البطلان وعليه يبنى بطلان الترتيب وهو ان يكون الامر بالصلاة مشروطا بعصيان الازالة بناء على جواز الشرط المتأخر او العزم على العصيان بناء على بطلانه لاستلزام جوازه استحالة الامر بالضدين في عرض واحد في زمان واحد قال الاستاذ (قدس سره) في السكفاية ما لفظه (ما هو ملك استحالة طلب الضدين في عرض واحد آت في طلبهما كذلك فانه وان لم يكن في مرتبة طلب الامر اجتماع طلبهما الا انه كان في مرتبة الامر بغيره اجتماعهما بداهة فعلية الامر بالامر في هذه المرتبة (١) توضيح ذلك هو

(١) قال بعض السادة الاجلة (قدس سره) في بحثه الشريف ان طلب الضدين انما يكون مستلزماً لطلب الجمع بينهما اذا كان المطلوب من المكلف، صرف القدرة في احديهما -

ان الضدين لما كان بينهما تمناع . بحسب الوجود في زمان واحد لذا قدرة

في ظرف صرف قدرته في الاخر فان مرجعه الى ان صرف القدرة في كل منهما غير مقدور لانه عبارة اخرى عن الجمع بينهما اما اذا كان طلب احدهما وهو المهم معلقاً على عدم الاتيان بالآخر وهو الاعم كان ذلك عبارة اخرى عن ان المهم لا يكون مطلوباً في ظرف صرف القدرة في الاعم بل انما يكون مطلوباً في ظرف عدم صرف القدرة في الاعم كما ان طلب الاعم وان كان متحققاً في ظرف طلب المهم الا انه لما لم يكن صرف القدرة في المهم لازماً بقول مطلق لم يلزم منه الا لزوم صرف القدرة في الاعم في ظرف القدرة على المهم وعدم الاتيان في الاعم وذلك لاضير فيه اذ لم يكن صرف القدرة في المهم وعدم الاتيان بالاعم لازماً في نظر الشارع وبالجملة ان طلب الاعم لا يزاحم موضوعه وهو عدم الاتيان بالاعم وصرف القدرة في المهم وبعبارة اوضح ان مرجع طلب الضدين الى طلب صرف القدرة في كل منهما عند صرفها في الآخر فيكون ممتنعاً لكونه من طلب الجمع بين الضدين وما نحن فيه ليس من ذلك القبيل اذ اقصى ما فيه انه في ظرف صرف القدرة في احدهما وهو المهم يكون المكلف مأموراً بصرف القدرة في الآخر وهو الاعم وهو لا محذور فيه مع عدم العكس بل اغلب الواجبات من هذا القبيل فان كل من اشتغل بعمل غير مطلوب منه وكان المطلوب منه عملاً آخر يطلب منه صرف القدرة في العمل الآخر المطلوب في ظرف صرف المقدورية في العمل الذي اشتغل به ونظير ما نحن فيه فيه التخيير الشرعي بناء على ان كل فرد قد تعلق به الامر بمعنى انه يجب ان تصرف قدرتك في الفرد عند عدم صرفها في الفرد الآخر وان كان فرق بين ما نحن فيه والتخيير الشرعي عن حيث انه على الاخير هذا المعنى اي لزوم صرف القدرة في احدهما في ظرف عدم صرفها في الآخر متحقق في جميع اطراف التخيير بخلاف =

المكلف لم تسع الا تعلقها بأحدهما والقدرة في متعلق الامر معتبرة فسمع فرض كون احدهما المعين اهم قد تعلق به امر المولى فيجب على المكلف صرف القدرة فيه بالخصوص لكي يجري على مقتضى امره وذلك يستلزم الجري على خلاف مقتضى الآخر اذ لا يعقل ان يكون فيه انبعاث نحو متعلقه مع تحقق الانبعاث نحو الامر فلو تحقق امر في حين انبعاث الامر نحو الامر لزم تحققه من دون

ما نحن فيه فان هذا المعنى متحقق في طرف المهم فقط وبالجملة طلب صرف القدرة = في كل من الفلمين في ظرف صرفها في الآخر وبالعكس يكون مستلزماً لطلب الجمع بين الضدين اما طلب صرفها في احدهما عند عدم صرفها في الآخر وبالعكس فانه لا ضير فيه ولا يرجع الى طلب الجمع بين الضدين وهو الواجب التخيري المسلم عند الجميع لا يقال اذا كان الامر الثاني معلقاً على عصيان الامر الأول فان كان المراد به العصيان الخارجي فهو موقوف على مدة تسع الامر ولم يفعله فيها ليتحقق فيها العصيان وهو خلاف الفرض حيث ان الفرض ان الزمان لا يسع الا احدهما وان كان المراد انه يعصي فيما بعد بأن الشرط هو العنوان المنتزع من المعصية المتأخرة كان العلم بتحقيق ذلك العنوان متوقفاً على انقضاء المدة فيكشف للمكلف انه كان واجداً لذلك العنوان وقبل انكشاف ذلك لا يكاد يتأتى منه نية التقرب بالنسبة الى المهم لانا نقول انه اذا كان عازماً على العصيان وعدم الاتيان بالامر كان ذلك عبارة اخرى عن كونه عالمياً باطباق ذلك العنوان عليه لانا نقول ان الشرط هو العزم على العصيان بل نقول ان الشرط هو العنوان المنتزع من العصيان فيما بعد وان العزم على العصيان يكون كاشفاً للمكلف بحسب قطعه بعدم الاتيان بالامر انه واجد لذلك العنوان واذا قطع بكونه واجداً لذلك العنوان حصل له القطع بتوجه الامر بالمهم اليه وحينئذ يتمكن من ايجاد ذلك بنية التقرب كما لا يخفى

المعين وقد تعاق الامر به فيلزم صرف قدرة المكلف به بالخصوص ويجب ان يجري المكلف على مقتضى ذلك الامر ولازمه الجرى على خلاف مقتضى الآخر لعدم تحقق الانبعاث نحو الامر بالام فلو تحقق الامر حينئذ يلزم تحققه من دون انبعاث اذ لا يعقل تحقق الانبعاث نحو الضدين في آن واحد ودعوى تحقق الامر بالمهم في ظرف عصيان الامر بالام ينحو الشرط المتأخر او العزم على المعصية بنحو الشرط المقارن ممنوعة اذ في ذلك الظرف لم يسقط الامر بالام وحينئذ يكون من الامر بالضدين في عرض واحد في آن واحد وهو غير معقول المزوم الامر بالجمع بين الضدين مع ما بينهما من المطاردة والمعاودة في الوجود فلا تصح العبادة حينئذ بناء على احتياجها الى قصد الامر كما يقوله الشيخ البهائي (قدس سره) وعدم كفاية قصد الامر المتوجه الى الطيعه كما ينسب الى بعض المحققين الا ان بعض من تأخر صحيح العبادة بالامر الترتيبي بدعوى ان الامر المتوجه الى المهم لا يزاحم الامر بالام وليس ذلك من استحالة الامر بالضدين في عرض واحد لعدم كونهما في عرض واحد فان الامر بالمهم في طول الامر بالام وليس في عرضه وهو الحق وبيان ذلك يتوقف على ذكر امور . الاول ان الاهم مع المهم من باب التزاحم الذي هو عبارة عن ان لكل من الاهم والمهم ملا كما ومصلحه لا يكون من باب التعارض الذي هو عبارة عن تكاذب الخطابين في اصل الاقتضاء زائداً على اصل الفعلية والفرق بين باب التزاحم والتعارض ظاهر من حيث الترجيح ومن حيث الحكم اما الترجيح في باب التزاحم فهو باقوى الملاكين فيؤخذ باقواها ولو كان اضعف سنداً وفي التعارض يؤخذ بالاقوى سنداً واما من حيثية الحكم فالعقل هو الحاكم في باب التزاحم

بأنه مع تساوي الملاكين يحكم بالتخير ومع اقويتها يحكم بتعيين الاخذ به وفي
التعاضد العقل منعزل عن الحكم بالتخير وانما يحكم بالتساقط واما التخير
فرجعه الى الشرع وهو يحكم به بين المجتئين لو لم يكن احدهما اقوى سنداً .
الثاني ان التزام تارة يكون بين المقتضين الذي هو عبارة عن وجود ملاكين
متضادين في شيء واحد واخرى يكون بين الحكمين الذي هو عبارة عن امكان
جعل كل على موضوع خاص والتزام نشأ من عدم قدرة المكلف والذي هو
محل الكلام في المقام هو التزام بين الحكمين فانه بعد امكان جعل كل حكم
على موضوع خاص الا انه لما لم يمكن امتثالها لذا لا بد من ترك احدهما لعدم
القدرة على امتثالها لا من جهة الملاك (١) كما لا يخفى .

(١) بل ربما يقال ان التزام المقتضين ليس من التزام الحكمين اذ مع
تساويهما ينشأ حكم تخيري على طبقها ومع اتوائية احدهما فبعد الكسر والانكسار
ينشأ حكم على طبق الملاكين وكيف كان فقد ذكر بعض الاساطين لمرجحات باب
التزام اموراً الأول تقديم ما ليس له بدل على ماله بدل من غير فرق بين كون
البذل عرضياً كما اذا كان المال لا يفي باداء الدين واطعام ستين مسكيناً اذا كان عليه
دين وكفارة مخيرة بين الخصال الثلاث او طويلاً كما اذا كان الماء لا يكفي للوضوء
او الفصل مع ازالة الخبث عن ثوب المصلي او بدنه لحكم العقل بذلك لأن التقديم
يدرك كلا الواجبين ولو كان درك احدهما يبدله بخلاف ما لو قدم ماله بدل كما لو صرف
الماء في الوضوء او الفصل فانه يوجب ترك الواجب الآخر الذي هو ازالة الخبث
عن الثوب او البدن بالمرّة ومن ذلك يعلم وجه تقديم الواجب المضيق على الموسع فان
الموسع له بدل دون للمضيق الثاني تقديم ما ليس مقيداً بلسان الدليل على -

الامر الثالث : ان الارادة الشرعية تارة تكون تامة بمعنى ان الاولى

فان الموسع له بدل دون المضيق الثاني تقديم ما ليس مقيداً على ما قيد به لدخل التقييد المأخوذ في لسان الدليل في الملاك فما ليس بمقيد فيه مالاك غير مقيد فوجوبه يتبع الملاك فتقديم الواجب المطلق من حيث القدرة يوجب ردع الموضوع المقيد بالقدرة الشرعية لا اعتبارها في موضوعه ولو بقي الوجوب حينئذ بقي بلا ملاك . الثالث : الاهمية مالاك احد الواجبين لفتح ترجيح المرجوح على الراجح الرابع - تقديم ما هو مقدم زماناً على العقل يحكم بوجوب صرف القدرة بأتيان المتقدم مع فعلية خطابه كما في الواجبين المتراخين اذا كان بينهما ترتيب طولي بحسب الزمان مثلاً لو تمكن من القيام في احدى ركعات صلاته فإنه يجب عليه القيام في الركعة الاولى من صلاته لما عرفت من ان العقل حاكم بوجوب صرف القدرة في ما هو مقدم زماناً وحينئذ يوجب التعجيز عن الاتيان بالواجب المتأخر فيكون غير مقدور لو لم يكن احدهما اهم لان الخطاب بالنسبة الى الاول فعلي مع تحقق القدرة عليه فيجب امتثاله وبامتناله يوجب التعجيز عن امتثال الخطاب الثاني مع فرض امكان الجمع بينهما واما لو كان احدهما اهم فيجب حفظ القدرة للواجب المتأخر لو كان اهم واما بالنسبة الى المهم فهو يجري الامر الترتبي ام لا ادعى بعض الاساطين عدم جريانه لان موضوعه المصيان وحينئذ ان كان المراد منه عصيان الواجب المتأخر فلا يتم الايتاء على الشرط المتأخر او الواجب المعلق للذين لانقول بهما وان كان خطاب احفظ قدرتك فيلزم منه اما طلب الحاصل او طلب الممتنع لأن عصيان حفظ القدرة لا يمكن الا بصرفها في المهم فيلزم طلب الحاصل او بغير المهم فهو من طلب الممتنع وهكذا الكلام في المرجح الثاني فإنه لم يجر فيه الترتب لأن في ظرف عصيان الامر المشروط بالقدرة العقلية لاملاك لما هو مشروط بالقدرة الشرعية فمع عدم وجود الملاك لا يتحقق الامر الترتبي الا ان ذلك محل نظر :

يريد الفعل بنحو يسد أبواب انعدامه من جميع أنحاء انعدامه ويطلق عليها ارادة مطلقة واخرى تكون ناقصة اي يريد سد أبواب انعدامه من غير ناحية انعدامه من وجود ضده الخاص وهذه هي التي تكون في الواجبات التخييرية فان اطلاق الامر فيها وان اقتضى الاول الا انا خرجنا عنه في الواجبين المتزامين ودعوى سقوط الخطابين وبمسد سقوطهما يحكم العقل بوجود خطاب تخيري بين المتزامين ممنوعة اذ لا موجب لرفع اليد عن الخطابين مع امكان الجمع العرفي برفع اطلاقها اذ الضرورة تقدر بقدرها ولذا قلنا بالتخير الشرعي بين الواجبين المتزامين المتساويين فان حقيقته هو التخير بين امرين متباينين بما هما متباينان بخلاف التخير العقلي الذي حقيقته ان يكون بين امور تدرج تحت جامع هو متعلق الامر وحيث لم يجد العقل تفاوتاً بين تلك الامور في إيجاد تلك الطبيعة المتعلقة للتكليف فيحكم العقل بالتخير بينهما اذا عرفت ذلك فاعلم ان المصلحة في احد الضدين لو كانت اهم بنظر الشارع كاهمية الازالة في نظره مع الصلاة في سعة الوقت فلا اشكال في وجوب مراعاة الاهم لان التكليف بالاهم كان طارداً لكل ترك ناشيء من اي ضد كان حتى الترك الناشيء من وجود الصلاة والامر بالاهم مانع عن جميع أنحاء تروكه ولا يجوز مخالفته ولو خالفه

اذ الاخير مبني على بطلان الشرط المتأخر والواجب المعلق كما ان الثاني لاوجه للترجيح به اذ الايتان بالواجب المطلق تخصيص بلا غرض وترجيح بلا مرجح مع ان المكلف قادر على اتيان كل واحد منهما منفرداً فكل واحد منهما واجد للشرط شرعاً وعقلاً على ان القول باشتراط الوضوء بالقدرة الشرعية لمقابلته للتبميم محل نظر على تفصيل ذكرناه في حاشيتنا على الكفاية .

كان عاصياً ويعاقب على الترك وحينئذ يصبح تعلق الأمر بالصلاة لكن تعلقه على نحو لا يكون منافياً لذلك الأمر حتى يقال بمنع تعلق التكليف بالضدين لأن صدوره ممتنع أو يقال يلزم الأمر بشيء والنهي عنه بل يكون تعلقه على نحو يجمع الأمر المتعلق بالأمر ولا يناقضه بأن كان الأمر بالأمر ناقصاً وكان ظرف حدوثه عريان ذلك الأمر بالأمر نعم لو كان الأمر بالمهم أيضاً تاماً وكان مثل الأمر المتعلق بالأمر صح ما ذكر من كونه من قبيل التكليف بالضدين وهو محال، ومعنى التكليف الناقص هنا أن ترك الصلاة ناشئ من اضداد متعددة، فالترك المستند إلى غير فعل الأزالة منهي عنه، وأما الترك المستند إلى فعل الأزالة غير منهي عنه فالأمر بالأزالة يجمع الأمر بالصلاة ولا ينافيه.

فإن قلت أن نقيض الواحد واحد فنقيض الصلاة عدم الصلاة فإذا صارت الصلاة مأموراً بها لا بد وأن يكون نقيضها منهيّاً عنه ومبغوضاً ونقيضها أمر واحد ولا يكون الترك منهيّاً عنه مع الأكل وغير منهي عنه مع الأزالة إذ هو واحد فكيف يتصور فيه جهتان وإذا كان غير مريض فيه فيمتنع اجتناؤه مع الأمر المتعلق بالصلاة. قلت مسلم أن عدم الصلاة نقيض الصلاة ولم يكن فيه جهة تعدد بل التعدد إنما هو بحسب اضافته فإن عدم الصلاة بالاضافة إلى فعل الأزالة غير منهي عنه وبالإضافة إلى فعل غير الأزالة منهي عنه فالعدم المضاف إلى فعل الأزالة تحت اختيار العبد فإنه له ترك الصلاة وفعل الأزالة.

وبالجملة لا اشكال في صحة مثل هذا التكليف المتعلق بالضدين إذ غاية ما يتوهم في هذا المقام أنه يلزم مع توجه التكليف بالضدين التكليف بما لا يطاق إذ بين امتثال التكليفين تدافع لأن موافقة هذا التكليف يمنع من موافقة الآخر وقد

عرفت مما ذكرنا سابقاً فساد هذا التوهم إذ لا إشكال في صحة تعلق الأمر الذي هو حافظ لوجود الشيء بالأمر وتعلق الأمر بالمهم مشروط بمصيانته للأمر الأول أو اتفاق عدم موافقة التكليف الأول إذ التكليف المتعلق بالأزالة لا يمانع الصلاة ولا ينافيها بل إنما هو لو اطاعه ارتفع موضوع الأمر الثاني المتعلق بالمهم . نعم لو عصى الأمر الأول لحصل بمصيانته له توجه تكليفين أحدهما بلسان أزل والآخر بلسان إن لم تزل صل وليس بينهما تمنع ولا تنافي أصلاً كما لا يخفى .

ان قلت ان الشروط بعد وجود الشرط يكون مطلقاً إذ لو وجد الشرط صار مطلقاً فيكون هناك تكليفان مطلقان يمتنع اجتماعهما للزوم التكليف عند ذلك بما لا يطاق وهو محال .

قلت التكليف بالصلاة دائماً باق على مشروطيته ولا يخرج عن ذلك بعد ارادة فعل الأزالة فانه لو بدله فعل الأزالة وترك الصلاة جاز له ذلك وارتفع التكليف بالصلاة ثم انه يمكن تقريب جواز الترتب بوجه آخر وهو ان الأمر بالأمر يحكم العقل بموافقته وحينئذ لو تحققت تكون تلك المخالفة ناشئة من هوى نفسه وشهوته وتكون رتبة المخالفة مع الموافقة واحدة لاتحاد الرتبة بين النقيضين فاذا رتب الشارع الأمر بالصلاة على المخالفة المناخضة عن الأمر بالأزالة بمرتبتين فع الاختلاف بالمرتبة يرتفع استحالة تعلق الأمر بالضدين وان شئت توضيح ذلك فاعلم ان الارادة التشريعية قد تعلقت بإيجاد الأزالة على نحو العملية بالنسبة الى المراد نظير الارادة التكوينية غاية الأمر في الارادة التكوينية بنحو العلة التامة للمراد وفي الارادة التشريعية بنحو المقتضي المراد فهي لا تؤثر الا مع انتفاء المانع ولازم ذلك ان تأثيرها يكون في رتبة سابقة على المراد ولا يعقل ان يكون تأثيرها في

رتبته إذ هو في رتبة المعلول كما هو شأن جميع العلل مثلاً فعل الازالة في مرتبة المعلول بالنسبة الى الامر المتعلق بها ولا يعقل ان يكون تأثيره في حين الازالة وهكذا بالنسبة الى عدم الازالة فانه في مرتبة الازالة لاتحاد الرتبة بين النقيضين فيكون هذا عدم متأخراً عن الامر المتعلق بالازالة فلو كان عدم الازالة موضوعاً الامر بالصلاة يكون الامر بالصلاة متأخراً عن الامر بالازالة بمرتبتين ومع الاختلاف بالمرتبة يرتفع استحالة الامر بالضدين حيث ان ذلك انما ينشأ مع الاتحاد في الرتبة ومع الاختلاف والطواية بينهما فلا محذور في البين وعليه فلا مجال لدعوى عدم صحة الترتيب لزوم اجتماع خطابين في حال عصيان الامر بالامم إذ لم يجتمع الخطابان في مرتبة واحدة لما عرفت ان مرتبة الامر بالمهم متأخرة عن عصيان الامر بالامم تاخر الحكم عن موضوعه ومرتبته العصيان مع الاطاعة في مرتبة واحد لكونها نقيضها والنقضان في مرتبة واحدة ومن الواضح تاخر الاطاعة عن الامر تاخر المعلول عن علته فيكون الامر بالمهم متأخراً عن الامر بالامم بمرتبتين ، وبالجملة مناط الاستحالة اجتماع الخطابين في رتبة واحدة وان اختلفا زماناً كما لو وجه خطابه بصوم يوم الجمعة وصوم السبت وكان عاجزاً عن صومهما او شرط صوم يوم السبت بمجيء عمرو مع العلم بمجيئه واما لو اختلفا رتبة بان لم يجتمعا في مرتبة واحدة فلا استحالة وان اتفقا زماناً كما في المقام فان خطاب المهم متأخر عن خطاب الامم بمرتبتين فهو نظير خطاب الصوم مع الكفارة على من افطر عمداً فانه لا اشكال في صحة هذين الخطابين وان اتفقا زماناً فان الامر بالكفارة مقيد بعصيان الامر بالصوم في زمان واحد اجتمع الخطابان في المثال ولم يكن بينهما تمنع وتنافي لما بينهما من الطولية بحسب الرتبة وبذلك ترتفع استحالة

الامر بالجمع بين الضدين لاجل ذلك جوز الترتب جملة من الاساطين كالحقق الثاني قدس سره وايده سيد الاساطين الميرزا الشيرازي قدس سره وتبعة جملة من اساتذة العصر رضوان الله عليهم ولذا سمى هذا البحث بالترتب لما بين الامرين من الترتب الطولي الا انه يمكن ان يقال بصحة الامر بالمهم مع الامر بالاهم مع كونهما في عرض واحد من دون ان يكون بينهما ترتيب طولي وان كان تسمية ذلك بالترتب مساححة ، إذ غائلة استحالة الجمع بين الضدين ترتفع مع حفظ الرتبة بين الامرين بتقريب ان عصيان كل واحد منهما في رتبة امثاله لكونه نقيضه والنقيضان في مرتبة واحدة ولا اشكال في تاخر امثال كل امر عن نفس الامر لكونه من علل امثاله وهكذا عصيانه فاذا كان العصيان كالامثال له تاخر عن الامر تاخر المعلول عن علته فلا يكون للامر حينئذ اطلاق بالنسبة الى مرتبة العصيان لا بالاطلاق الاحاطي لما عرفت ان الامر بالنسبة الى مرحلة ايجاد المتعلق من قبيل المقتضي ولازمه ان يكون من طرف ايجاد المتعلق من قبيل تحصيل الحاصل ومن جهة تركه من قبيل طلب النقيضين ولا بنتيجة الاطلاق او التقييد بان يكون الاطلاق او التقييد يستفاد من جمل آخر يسمى بتمم الجمل فان ذلك يستلزم في التقييد تحصيل الحاصل او طلب الجمع بين النقيضين وفي الاطلاق يستلزم الجمع بين المعالين فينتج من ذلك ان الامر بالاهم ليس له نظر لظرف الامثال والعصيان فلو تعلق الامر بالمهم في ذلك الظرف فلا يكون الامر بالاهم مطار دآله ولا يكون ذلك من طلب مالا يطاق او الجمع بين الضدين وان شئت توضيح ذلك فلاحظ المتزاهين المتساويين فان العقل يحكم بالتخير بينهما من دون ان يكون كل واحد منهما مقيدا بعصيان الآخر وتركه لما عرفت ان عصيان كل

مرتبة في رتبة اطاعته لاتحاد الرتبة بين النقيضين فلو قيد كل منهما بترك الآخر لم
ان يتاخر كل امر عن مرتبة اطاعته مع انه بديهى البطلان إذ الاطاعة عبارة عن
الانبعاث والامر عبارة عن البعث ومن الواضح تاخر الانبعاث عن البعث تاخر
المعول عن علمته وعليه التخير بين المتزاحمين ليس لاجل ذلك بل السر في الحكم
بالتخير بينهما هو ان الامر الناشئ عن ارادة لم تكن تامة بمعنى انها تسد ابواب
انعدامه مطلقا وانما هي ارادة ناقصة بمعنى انها تسد ابواب انعدامه من غير ناحية
عدمه في ظرف وجود ضده المزاحم له وبذلك يرتفع التمانع والتنافي بين الامرين
لعدم المطاردة بينهما ولا يكونان حينئذ من باب التكليف بما لا يطاق او من الجمع
بين الضدين فاذا عرفت حال المتزاحمين المتساويين فاعلم ان فيما اذا كان احدهما
اهم والآخر المهم من ذلك القليل لا يكون بين الامرين مطاردة وتمانع إذ الارادة
المتعلق بالام والمهم لو كانت تامة لحصلت المطاردة والتمانع بين الامرين لكونها
نشأ كل واحد منهما من ارادة تامة فيكون من طلب الضدين اما اذا كانت الارادة
المتعلقة بالمهم لم تكن تامة بل ناقصة بمعنى انها تسد ابواب انعدامه من غير ناحية
وجود الام فليس للامر المهم تعرض لامر الام بل لو اتى بالام فالمهم غير
مطلوب اصلا وبذلك يرتفع التنافي والتمانع والمطاردة بين الامرين من دون
اعتبار ان يكون امر المهم مشروطا بعصيان امر الام . ودعوى ان المهم
وان كان لا يطارد امر الام إلا ان امر الام يطارد امر المهم بمعنى ان امر الام
يدعبو الى ايجاد متعلقه في ظرف فعلية الامر بالمهم ويكفي في تحقق المطارد بين
الامرین ولو من جانب واحد ممنوعة بان في ذلك الطرف اى ظرف ايجاد الام
ليس للامر بالمهم اقتضاء لكون امره ناشئا عن ارادة ناقصة وكيف يكون الامر

بالامطارداً لمثل هذه الارادة الناقصة فلا مطاردة بينهما اذ كما رفعت المطاردة بنقصان الارادتين كما في المتزاحمين المتساويين كذلك ترفع بنقصان احدى الارادتين كما لو كان احدهما مهما والآخر اهم فان الارادة التامة التي في اهم لا تزاحم الارادة الناقصة في المهم .

فظهر مما ذكرنا ان ارادة كل واحد من الامرين في عرض الآخر مع عدم التامع بينهما من غير حاجة الى اشتراط امر المهم بعدم اتيان امر الاهم بل امر المهم لما كان ناشئاً من ارادة ناقصة ارفع التامع والتنافي بين الامرين وبالجملية يحتاج رفع التنافي الى ارتكاب خلاف الظاهر اما باشتراط امر المهم بعدم اتيان الاهم او يرفع اليد عن ظهور الامر في التامة ولا يبعد كون الظاهر هو الاخير . وعليه يبقى التمسك بالاطلاق لرفع الاشتراط ولازمه كون امر المهم مع امر الاهم في رتبة واحدة وبالنسبة الى المطولية في عرض واحد فلا طولية بينهما (١)

(١) يرد عليه ان كل واحد من الامرين في المتزاحمين المتساويين وان لم يكن اخذ في احدهما عدم اتيان متعلق الامر في موضوع الآخر المحذور المذكور الا انه من الممكن ان يؤخذ عدم احدهما بالخصوص في موضوع الآخر كالمقام فان عدم الاتيان بالاهم قد اخذ موضوعاً للامر بالمهم ولا محذور فيه اصلاً على ان النقص او التمام في الارادة بالمعنى المذكور غير متصور لكونها من الكيفيات النفسانية فان الارادة الناشئة من الشوق المؤكد لا يفرق فيها بين ان يريد منها سد ابواب انعدام المنعك مطلقاً اي من جميع انحاء الانعدام او سد انعدامه من غير ناحية انعدامه من وجود ضده الخاض وبالجملية ان رجوع سد ابواب انعدامه من غير انعدامه من ناحية ضده الى اشتراط الامر بالمهم بعصيان امر الاهم فهو ولا فلا معنى محصل له فالعمدة في الجواب هو ما ذكر من الترتيب الطولي وبه يرتفع محذور لزوم المحال

هذا كله كان الكلام في الأمر المتعلق بالأهم والمهم وكانا مضيقين . واما الكلام في ناوسعين فهل يقتضي بقاء الامر المتوجه الى الضدين على الاطلاق ام

للقول بالترتب وهو فعلية الامر بالضدين في آن واحد إذ القائل بالترتب يقول بفعلية امر الالم بصورة الاتيان بالمهم وصورة تركه في ظرف اتيان المهم يكون كلا الامرين فعليا ولازم ذلك الامر بالضدين في آن واحد ، ولكن لا يخفى ان المحذور في الحقيقة هو الجمع بين الضدين في آن واحد ولا الامر بالضدين في آن واحد فإنه لا مانع منه اذا لم يستلزم الجمع بين الضدين فالقول بالترتب يقتضي عدم الجمع بينهما لانه عند اتيان الالم لا امر للمهم لكي يزاحمه كما انه مع الاتيان بالمهم وان كان امر الالم فعليا ايضاً الا انه حسب الفرض مشروط بترك الالم ففي هذا الظرف امر المهم يدعوا الى اتيانه في حال ترك الالم فحينئذ كيف يكون داعياً الى الجمع بينهما في آن واحد .

بيان ذلك ان احد الخطابين اما ان يكون رافعا لموضوع الآخر كما اذا لم يكن المال واقفا لاداء الدين والاستطاعة فلا اشكال في ان خطاب أد الدين يرفع موضوع الحج الذي هو الاستطاعة ففي هذا الفرض لم يجتمع الخطaban لكي يكون من قبيل طلب الضدين واخرى يكون امثاله رافعا لموضوع الخطاب الآخر وحينئذ اما ان بقيد اطلاق كل واحد من الخطابين بعدم امثال الآخر فلا اشكال في وقوعه كالواجبات التخيرية واما ان تكون فعلية احدهما مقيدة بمصيان الآخر مع عدم تقييد الآخر كالمقام فان خطاب المهم مقيد بمصيان الالم مع عدم تقييد خطاب الالم بترك المهم بل كان من هذه الحيثية مطلقا ولا يخفى انه بذلك ارتفع محذور طلب الجمع بين الضدين إذا امر الالم في رتبة عصيانه ولو كان موجوداً الا انه لا يدعوا الى ايجاد متعلقه مع حفظ عصيانه بل يدعوا الى هدم موضوع امر المهم

لا بد من تصرف في أحد الأمرين بالخصوص إذا كان أهم أو التصرف بكليهما إذا
كانا متساويين في المصلحة الظاهر هو الثاني لأن مقتضى التوسعة التخيير في جميع

= وامثال امر المهم يتوقف على وجوده وهو يتوقف على عصيان امر الاعم وبعبارة
اوضح ان امر الاعم في ظرف عصيان امره يدعو الى هدم موضوع امر المهم وامر
المهم الى ايجاد متعلقه في ظرف عدم الاتيان بالاعم فلا يكون من الجمع بين امرين
متضادين بل لا يعقل ان يكون مثل هذين الأمرين من طلب الجمع بين الضدين بل
يمكن ان يقال بصورة قضية مانعة الجمع اما ممثلا لامر الاعم واما المهم مطلوب
فيظهر ذلك ان امثال الاعم مع مطلوبة المهم متنافيان على انه قد ذكرت فروع لا
تصح الا بالامر الترتبي كمن حرم عليه قصد الاقامة لجهة من الجهات وعصى ونوى
الأقامة وجب عليه الصوم كما انه يجب عليه اتمام الصلاة او كان قصد الاقامة واجبا
وعصى ولم ينو الاقامة وجب عليه الفصر كما ان بعض الفروع لا تصح لعدم مجي
الامر الترتبي كانوا كان احد التكليفين مشروطا بالقدرة العقلية والآخر بالفقد
الشرعية مثلا لو كان عنده ماء يكفي الوضوء او ردم العطش عن هو مشرف على
الهلاك او كصرفه في الوضوء او اعطائه للعمال الواجب النفقة فان المشروط بالقدرة
العقلية يقدم على المشروط بالقدرة الشرعية وظاهر ان القدرة الشرعية لها دخل في
الملاك وحينئذ بالتقديم لاملاك للمشروط بالقدرة الشرعية فلا يحدث الامر
الترتيبي لعدم تحقق الملاك ولذا لم يفت بعض الاساطين بصحة الوضوء في الفرضين
الا ان ذلك مبني على اعتبار القدرة في الوضوء شرعا المستفاد من اشتراط التيميم
بفقدان الماء وعدم التمكن بقرنية المقابلة وان التفصيل قاطع للشركة وهو محل نظر
اذ تقييد احد المتقابلين لا يوجب تقييد المقابل الآخر كما انه يكفي في قطع الشركة
عدم كون التكليف بالوضوء في عرض التيميم بل يصح في ظرف عصيان التيميم كما

الوقت فيجوز له ترك المأمور به لأن الأول اذا أتى به في الزمان الثاني فالطلب بحسب ترك الفرد الأول من الوقت بعد ناقصا لجواز تركه فيه وإتيانه في الوقت الثاني فلا يقتضي المحافظة على إتيان متعلقه على الإطلاق وأما هو بالنسبة الى غير هذه الافراد كالتكليف بالصلاة اليومية واتفق ان عليه صلاة الآيات فمقتضى الأخذ باطلاقه ان يكون مانعا من التشاغل بتلك الصلوات وان كان بالنسبة الى تلك الافراد تكليفاً ناقصاً وكذلك اطلاق تلك الصلوات يقتضى المنع من التشاغل من صلوات اليومية فتقع المزاخرة والمطاردة من الجانبين فلا بد من التصرف في احدهما اذا كان احدهما هو المهم وابقاء الآخر او في كل واحد منهما اذا كانا متساويين كما رفعنا اليد من كل واحد منهما بالنسبة الى افرادهما وبالجملة يكون تأخير في تأخير فله ترك صلاة اليومية في الجزء الاول اما بداعي إتيان تلك الصلاة اليومية في الجزء الثاني من الوقت او بداعي إتيان صلاة الآيات في الجزء الثاني من الوقت ثم لا يخفى ان مقامنا لا يفرق فيه بين كون احدهما اهم او متساويين في الامرين الموسعين اذ غايه ما يقال انه يجب مراعاة الاهم ويجب تقديمه على المهم وفي مقامنا لا يلزم ذلك

انه يمكن ان دعوى الفروع المذكورة لادخلها بالامر الترتيبي فانه انما يجري فيما يكون التضاد بين متعلقي التكليف سابقا عليه كالازالة وفعل الصلاة وأما لو كان التضاد ناشئا من تقييد احد الطرفين بعدم الآخر كما في الفروع المذكورة فلا محالة تفع المعارضة بين دليليهما فيرجع الى ادلة العلاج بين الدليلين . والحاصل ان المحذور الامر بالجمع بين الضدين انما ياتي فيما لو كان التضاد ذاتيا سابقا على التكليف وحينئذ يمكن النزاع في جريان الترتيب بدعوى ارتفاع ذلك المحذور بنحو الامر الترتيبي . وأما لو كان التضاد ناشئا من جعل الشارع فلا يكون من طلب الجمع بين الضدين فيرجع الى التعارض بين الدليلين كما لا يخفى .

اذ المكلف في سعة من الوقت ويمكن الجمع بين الامرين فيه لو ترك الامر واتى بلهم، في اول الوقت ثم يأتي بالامر في الثاني هذا كله فيما اذا كان الامر ان موسعين واما اذا كان احدهما مضيقاً والآخر موسعاً فلا اشكال في وجوب مراعاة المضيق وهو انه لو عصى فينبى على الخلاف المتقدم في الترتب فان قلنا بالترتب كما هو التحقيق يكون في الموسع امر فيأتي به بداعي هذا الأمر وان لم نقل بالترتب كان الفرد الذي هو مزاحم للمضيق خارجاً عن حيز الأمر وخارجاً عن الطلب ولكن هل يجوز الأتيان بهذا الفرد بداعي الأمر بالطبيعة قولان واحتمل الأستاذ جوازه قال مالفظه (يمكن ان يقال انه حيث كان الأمر بها على حاله وان صارت مضيقة بخروج مازاحه الامر من افرادها من تحتها امكن ان يأتي بما زوحم منها بداعي ذلك الأمر فانه وان كان خارجاً عن تحتها بما هي مأمور بها الا انه لما كان وافياً بغرضها كالباقي تحتها كان عقلاً مثله في الأتيان به في مقام الامتثال والاتيان به بداعي ذلك الأمر... الخ) محل نظر اذ المراد من الداعوية في الاوامر في العبادات هي ما كانت داعية الى متعلقها فعلاً وباعثة ومحركة نحو المطلوب وهذا انما يتم في الامر المتعلق بالافراد واما الذي لم يتعلق بها الأمر لم يكن لذلك الامر المتعلق بذلك الفرد صلاحية لداعوية الفرد غير المتعلق به نعم انما يستقيم لو كان الامر في العبادات علة غائية يمكن ان يكون الفرد الذي لم يتعلق به الأمر مسقطاً عما تعلق به الامر لكن الانصاف ان هذا المعنى لم يعتبر في داعوية الاوامر المتعلقة بالعبادات لظهور ان ذلك قد يتفق مع المصيان كما في مثل المقام وهذا لا يجوز ان يكون غرضاً في الاوامر العبادية .

بقي شيء

لا يخفى ان الترتب هل يجري فيما اذا كان الجهل عن تقصير ام لا. قيل بعدم الجريان لأن جريانه فيما اذا كان الامر بالام قابلا للبعث والحركة في ظرف تحقق موضوع المهم الذي هو عصيان الامر بالام واما لو لم يكن كذلك كما في الجهر في موضع الاخفات او بالعكس او القصر في موضع الاتمام جهلا بالحكم فانه انما يصح من الجاهل بالحكم او الناسي له ولا يصح من العاقد على ما يستفاد من نفس الدليل الدال على الاجزاء في ظرفي الجهل والنسيان ومن الواضح ان في ظرفهما لا بعث حقيقة ولا تحريك للحكم الواقعي ولولا الدليل الخاص المستكشف منه وجود المصلحة المساوية لمصلحة الواقع المقتضنة للاجزاء لقلنا بالبطلان لعدم كفاية الامر العقلي عن الامر الواقعي ، ولكن لا يخفى ان ذلك لا يتم في الجاهل المقصر لتحقيق موضوع الترتب لكونه كالعائد عاصيا للامر الواقعي المتوجه اليه فعند عصيانه يتحقق موضوع الامر الترتبي . (١)

(١) لا يخفى ان وصفي الجهر والاخفات بالنسبة الى القراءة من الضدين الذين لا ثالث لهما لعدم تحقق القراءة من دون احد الوصفين ودعوى انه يمكن ان يكون لهما ثالث بان يترك القراءة ممنوعة إذ الوصفان للقراءة التي هي مفروضة الوجود في الصلاة قد تعلق الامر بالجهر او الاخفات في القراءة وحينئذ عدم احد الضدين يلزم وجود الضد الآخر في القراءة فهو من قبيل ما اذا كان بين المتزاحمين تلازم في الوجود في عدم جريان الامر الترتبي . كالامر باستقبال القبلة في واسط العراق واجبا في وقت مخصوص وفي ذلك الوقت يحرم استبداز الجدى اذ لو جرى الامر الترتبي لزم منه طلب الحاصل لان عصيان كل واحد منهما يلزم امتثال الآخر ومن =

ودعوى بعض الاعاظم قدس سره ان موضوع الامر الترتيبي هو عصيان امر الامم ولا يتحقق العصيان إلا بعد وصول التكليف الى التكلف وذلك ينافي الجمل به إذ هو عبارة عن عدم وصوله اليه ومعه لامعصية ولو تحققت المعصية للحكم الواقعي فلا جمل واما العقاب فليس على ترك التكليف الواقعي وانما هو على ترك التعلم لما عرفت من ان وجوب التعلم نفسي ناشئ عن ملاك ولذا نسميه بتمم الجمل محل نظر اذ احتمال التكليف لما كان منجزاً قبل الفحص بحكم العقل بأن المخالفة على ذلك التكليف المنجز به تتحقق المعصية اذ لا نفي منها الا مخالفة التكليف المنجز وعليه لا مانع من تحقق التكليف الواقعي في حق الجاهل المقصر وان مخالفته معصية بعد فرض تنجزه في حقه وبذلك يتحقق موضوع الامر الترتيبي ولا يقاس الجاهل المقصر بالناسي فان التكليف الواقعي ليس منجزاً في حقه فلا تتحقق معصية في حقه بخلاف الجاهل المقصر فان التكليف في حقه منجز فهو كالعامد، هذا تمام الكلام في مبحث الضد والحمد لله رب العالمين .

هذا القبيل مورد اجتماع الامر والنهي بناء على الامتناع وترجيح جانب النهي لاشتمال المورد حينئذ على عصيان النهي فلو قال ان عصيت فصل بمعنى ان غصبت فصل ففي ذلك الظرف تكون الصلاة متحققة فمع تحققها يكون الامر بها من طلب الحاصل على انه لو امكن مجيء الامر الترتيبي الا انه لا يمكن ان يتقرب بمتعلقه لاشتماله على المبغوضية الفاعلية ومعه لا يمكن التقرب .

واما المقدمة المحرمة فالكلام في جريان الترتب فيها ينبغي ان لا يكون الحرمة ام اذ لو كانت كذلك لوجب سقوط الوجوب من ذهاب لوقوع المزاحمة بين الحرمة النفسية في المقدمة والوجوب النفسى في ذهاب كما انه مع تساوى العقل

امر الامر مع علمه بانتفاء شرطه

الفصل السابع في انه هل يجوز امر الامر مع علمه بانتفاء شرطه ام لا ؟

- لا يحكم بتعين احدهما نعم فيما اذا كان وجوب ذي المقدمة اهم فهل وجوب سقوط حرمة المقدمة فيكون الدخول في ارض الغير بدون اذنه مباحا ولو لم يتعقبها انفاذا ليرقى ام يقيد اطلاقها بما اذا لم يتعقبها الانفاذا لظاهر هو الثاني اذ من المستبعد الالتزام بالاول بان يقال يجوز دخول ارض الغير بدون رضاه ظاهرا وعدوانا ويتصف ذلك بالوجوب . وعليه يمكن تصحيح ذلك بالامر الترتبي بدعوى تقييد اطلاق النهي بصورة عصيان ذي المقدمة فلم يأت به يكون دخوله بالارض المغصوبة حراما وينحصر الوجوب بصورة الاتيان بذي المقدمة ولا محذور في ذلك سوى اجتماع الوجوب والمحرمة في شيء واحد او الالتزام بالشرط المتأخر الا انه عند التأمل لا يمد محذورا . اما الاول فلم يجتمعا لاختلاف معرض كل واحد منهما اما الوجوب فهو عارض على الارض التي يتعقبها الانفاذ والمحرمة تعرض على ما لا يتعقبها ذلك واما الشرط المتأخر فلا محذور فيه مع مساعدة الدليل على ارادة التعقب كالعقل الحاكم بذلك ولكن التحقيق ان المقام ليس من موارد جريان الترتب فانه بناء على اعتبار الايصال في المقدمة او ان الواجب هو ذات المقدمة بمحو التوأمية فالمقدمة تنقسم قسمين قسم يترتب عليها الايصال فهي واجبة ليس الا ، وقسم لا يترتب عليها الايصال فهي حرام ليس الا فلم يجتمع الحكمان العقلان لسكى يصحح بالترتيب . واما بناء على ان الواجب مطلق المقدمة فلا يخلو اما ان يكون ترك ذي المقدمة مستندا الى ترك المقدمة فيكون بتركها من طلب الحاصل وان كان الترك مستندا الى غير المقدمة المحرمة فيلزم ان يكون الشيء الواحد منهما . وأمورا به في وقت واحد هذا اذا كانت المقدمة سابقة على ذهابها واما اذا كانت مقارنة وقد مثل لها بمقدمة ترك الصلاة لفعل الازالة مع

على قولين قيل بالاول وينسب الى الاشاعة، وبالثاني وينسب الى العدلية وقبل الخوض في المقصود ينبغي تقديم مقدمة وهي ان الشرط في العنوان ليس شرط الامر بارجاع ضمير (شرطه) اليه اذ الشرط من اجزاء علة الشيء ولا يمكن تحقق المعلول إلا بتمام اجزاء علته وحينئذ كيف يقع النزاع في تحقق شرطه الذي هو من اجزاء العلة قال الاستاذ قدس سره في الكفاية ما لفظه: (ضرورة انه لا يكاد يكون الشيء مع عدم علته كما هو المفروض هاهنا فان الشرط من اجزائها (١)) كما انه لا يراد من الامر

.. اهميتها فترك الصلاة واجب بالوجوب الغيري ويكون فعله حراما فلو وجبت الصلاة بالامر الترتبي فيلزم محذور اجتماع الحرمة المقدمة مع الوجوب النفسى في فعل الصلاة كما ان في تركها يجتمع الوجوب الغيري لمقدمته لفعل الازالة والحرمة النفسية لوجوب الصلاة بالامر الترتبي حسب الفرض ويمكن ان يجاب عنه بعدم مصادمة الحرمة للنفسية مع الوجوب الغيرى بدعوى ان الوجوب الغيري اترك الصلاة في ظرف عدم عصيان الازالة والحرمة النفسية له في رتبة المصيان الا ان ذلك كله بناء على كون ترك الصلاة مقدمة لفعل الازالة وقد عرفت بطلانه فافهم وتأمل.

(١) لا يخفى ان الشرط تارة يكون لصدور الامر واخرى لتنجزه

وثالثة للمأمور به فان اريد من الشرط هو الاول فلا معنى للنزاع فيه فان شرط حصول الامر وصدوره من الأمر من اجزاء علته ولا يقل تحقق المعلول مع عدم تحقق تمام اجزاء علته على انه لو كان المراد ذلك فلا وجه لتقيده بعلم الأمر كما قيده القوم وجهل المأمور كما زاده بعض اذ علم الامر وجهل المأمور لا دخل له في جواز صدور الامر مع انتفاء شرط صدوره وعدم الجواز ولو فرض ان يكون محل النزاع هذا الوجه فالحق فيه القول بالامتناع لامتناع صدور المعلول مع عدم تمام اجزاء علته وان اريد من الشرط هو شرط التنجز بان يكون ضمير (شرطه) يرجع

بعض مراتبه وضمير (شرطه) يراد منه بعض مراتبه الاخر بمعنى انه يجوز امر
الامر بمرتبة الانشاء مع العلم بانتفاء مرتبة الفعلية إذ لا إشكال في تحققه ووقوعه

== الى الامر باعتبار تنجزه بنحو الاستخدام كالاستطاعة بالنسبة الى الحج وغيرها
من الشرائط التي هي من شرائط الوجوب فان اريد من الامر الامر الجدي فلا
اشكال في عدم جوازه اذ مقتضى الشرطية عدم الشروط عند عدم شرطه فكيف
يعقل وجود الامر بمعنى التنجز مع عدم شرط التنجز وان اريد من الامر الانشائي
وان لم يكن جدياً وبداعياً ارادة المكلف واقماً بل كان بداعياً الاختيار والاعتذار
فالخلق هو الجواز لجواز ان ينشأ الطلب وان لم يكن شرط تنجزه موجوداً لوجود
الغرض في نفس الانشاء وان اريد من الشرط شرط المأمور به فان كان غير مقدور
لعارض كعاقبة الطهورين فهو راجع الى ما تقدم من شرط التنجز انه لا يجوز وان
كان مقدوراً فلا اشكال في جواز الامر به مع العلم بانتفاء هذا الشرط وعلى اى
تقدير لا مجال للتراع فيه ودعوى انه باختلاف انحاء الشرط يمكن ان يقع التصالح
بين الجانبين كما ادعاه المحقق الخراساني قدس سره في كفايته محل تأمل ونظر اذ
ذلك ياباه كلام القوم كان دعوى ان المراد من الجواز بمعنى الامكان الذاتي بان يقال بان
انتفاء شرط وجود الامر وان كان يقتضي امتناع صدور الامر الا ان ذلك لا
ينافي الامكان الذاتي اذ كل ممكن بالذات في ظرف عدم علمته ممتنع بالغير ويقال له
الممتنع بالعارض ممنوعة اذ ظاهر الجواز في كلمات الاعلام هو ما يقابل الامتناع
ولو كان بالغير وإلا فلا مجال للتراع في ذلك قال المحقق الخراساني قدس سره في
كفايته مالفظه (وكون الجواز في العنوان بمعنى الامكان الذاتي بعيد عن محل الخلاف
بين الاعلام) وقد اوضح ذلك بعض السادة الاجله قدس سره بان الامكان الذاتي
يقابل الامتناع الذاتي كان الامكان الوقوعي يقابله الامتناع الوقوعي وقد يعبر ::

كلامارات والاصول المؤدية الى خلاف الواقع فان الواقع حينئذ يبقى على مرتبة الانشاء بل بعض الاحكام لم تصل الى مرتبة الفعلية اصلا كقوله (ع) (ان

- عن هذا بالامتناع العارضي اي امتناع الشيء لأجل عارض وان كان في حد ذاته يمكننا وتفصيل ذلك ان الشيء الممتنع بالذات كاجتماع النقيضين ووجود المعلول بدون علته فان لم من وجود احد هذين العنوانين مثلا من دون واسطة كوجود قيام زيد مع عدم قيامه ووجود الاثر من دون مؤثر فهما الممتنع بالذات فلا يصدق عليه انه ممكن بالذات وان لم يترتب على وجود احد هذين العنوانين اولا وبالذات بل يكون ترتب احدهما عليه بواسطة مقدمة اخرى فهو ممتنع بالعارض وحينئذ يصدق عليه انه ممكن بالذات وان كان بالنظر الى تلك المقدمة غير ممكن لان عدم الامكان انما هو بواسطة تلك المقدمة فهو عدم الامكان بالعارض فلا ينافيه الامكان الذاتي وما نحن فيه من هذا القبيل فان وجود الامر مع عدم شرطه ليس هو مما ينطبق عليه عنوان وجود المعلول من دون علته نعم بعد النظر بان الشرط من اجزاء العلة وان بعض اجزاء المركب يوجب انتفاء المركب وعدم وجوده بما انه مركب انه يلزم عليه وجود المعلول من دون علته بواسطة هاتين المقدمتين فهو ممكن في حد ذاته وان كان ممتنعاً بالنظر الى هاتين المقدمتين فيكون ممكن ذاتا وممتنع وقوعا بحسب العارض وعلى ما ذكره قدس سره من التوضيح نقول بالنسبة الى الشرط فما كان من شرط صدور الامر وشرط تعجزه فهو من الممتنع بالعارض وان كان ممكناً ذاتا وما كان من شرط المأمور به الذي هو مقدور فهو جائز اي الجواز وقوعا وهذا التحقيق انه لا مجال لهذا النزاع لما هو معلوم ان الاحكام على نهج القضايا الحقيقية وان الشرائط في المأمور به عقليها وشرعيها تؤخذ في ناحية الموضوع فع اخذها كذلك لا يقل ان يتوجه الخطاب الى من فقد بعضها ومع عدم توجهه كيف يقع النزاع في صحته وفساده على تفصيل ذكرناه في تقارير الاستاذ المحقق للنايني قدس سره .

الله سكت عن اشيائه لم يسكت عنها نسياناً الحديث) هذا وان ذكره الاستاذ في الكفاية بما لفظه (نعم لو كان المراد من لفظ الامر الامر ببعض مراتبه ومن الضمير الراجع اليه بعض مراتبه الاخر بان يكون النزاع في ان امر الأمر يجوز انشاؤه مع علمه بانتفاء شرطه بمرتبة فعليته) الا انه خلاف ظاهر كلمات القوم بل لا ينبغي ان يقع النزاع في مثل ذلك بعد ما عرفت من وقوعه كما هو واضح من دون شك وشبهه كما انه ليس المراد من الشرط شرط الأمور به الذي اذا انتفى لا ينتفى الأمور به فانه لا إشكال في صحة التكليف بالصلاة مع انتفاء الطهارة مثلاً . اذا عرفت ذلك فاعلم ان المراد من الشرط في العنوان هو شرط الأمور به مع عدم القدرة عليه لكي يكون النزاع في جواز تكليف العاجز عن اتيان الشيء ام لا ومرجع ذلك الى جواز التكليف بالمحال ام لا وحيث ان الاشاعة جوزوا ذلك على زعمهم الفاسد بانه تعالى يجوز ان يكلف عباده بشيء لا يقدر على الاتيان به لذا جاز عندهم امر الأمر مع علمه بانتفاء القدرة عليه التي هي من شرائط متعلق التكليف ولا ينافي في كونه من التكليف بالمحال لجوازه عندهم ولذا نسب القوم الجواز في هذه المسألة الى الاشاعة ولما كان ذلك منافياً لما عليه العدالة من اعتبار القدرة في متعلق التكليف لقبح العقل بتكليف العاجز وانه يلزم منه التكليف بالمحال الذي يأباه العقل الحاكم بالتحسين والتقبيح العقليين لذا ترى ما عدا الاشاعة يرون عدم جواز امر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه ولكن الانصاف ان هذه المسألة ليست مبنية على ما ذكرناه من مبنية على مسألة اتحاد الطلب . والارادة او مغايرتها فان قلنا بالاتحاد لا يجوز امر الأمر مع علمه بانتفاء شرط الأمور به لانه حينئذ يكون الطلب عين الارادة فعليته لا يعقل تعلق الارادة بما هو غير مقدور . وان قلنا بان

الطلب غير الارادة فيمكن ان يتصور بان يتعلق التكليف بالمحال وحيث انه ليس مشتملا على الارادة فلا محذور فيه على ما ذكرناه سابقا إلا انك قد عرفت منا ان الحق هو اتحاد الطلب مع الارادة لعدم تحقق صفة في النفس غير الارادة تسمى بالطلب وتكون هي موضوعا لحكم العقل بوجوب الامتناع لذا الحق هو عدم جواز امر الأمر مع علمه بانتفاء شرط المأمور به كما لا يخفى .

(تعلق الاوامر بالطبائع او بالافراد)

الفصل الثامن في ان الاوامر هل تتعلق بالطبائع او بالافراد (١) ؟

(١) قال بعض السادة الاجلة قدس سره في بحثه الشريف اختلفوا في ان الامر والنهي هل يتعلقان بالطبيعة من حيث هي او من حيث الوجود او يتعلقان بالفرد ؟ على اقوال اما الاخير منها فهو مبنى على ان الطبائع لا وجود لها في الخارج والموجود هو الفرد ومع عدم وجودها لا معنى لتعلقها بالطبائع لعدم القدرة عليها مع فرض عدم وجودها فعليه لا بد من حملها على الافراد ولكن قد عرفت في محله ان الموجود هو الطبائع والافراد عين الطبائع . فعليه لا ينبغي ان يبعد ذلك من الاقوال لعدم صحته على انه يلزم طلب الحاصل إذ ليس المقصود من الفرد مفهومه إذ مفهومه طبيعة من الطبائع بل المقصود مصاديق الافراد المتحققة في الخارج ولا اشكال ان الفرد الخارجى لا يتعلق به الطلب إذ يكون طلبه من تحصيل الحاصل . وعليه فالكلام يقع في القولين الاولين .

أما الاول منها وهو تعلق الطلب والنهي بالطبيعة من حيث هي وذلك مبنى على ان الامر والنهي من مقولة الطلب والارادة إلا ان الامر عبارة عن طلب الابداء والنهي عبارة عن طلب الترك . وبعبارة اخرى ان متعلقها هو الطبيعة من =

الحق هو الاول لان المستفاد من صيغة الامر في مثل قوله تعالى (اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) هو ذلك وبيانه ان صيغة افعل مشتملة على هيئة ومادة أما الهيئة فهي دالة على البعث نحو المطلوب واما المادة فهي تدل على صرف الطبيعة فلم يكن لهذين الامرين دلالة على خصوصية الفردية فعليه استفادة خصوصية الفردية منها تحتاج الى قرينة .

ان قلت لا يمكن امثال نفس الطبيعة بما هي طبيعة فكيف يعقل تعلق الامر
حيث هي في المأمور به والمنهى عنه شيء واحد والاختلاف انما هو في ناحية الامر
والنهي فالامر طلب اليجاد والنهي طلب الترك والعدم .

واما الثاني منها وهو تعلق الامر والنهي بالطبيعة من حيث الوجود فهو مبني على انها من مقولة الطلب ولا فرق بينها الا في متعلقها في الامر المتعلق هو الطبيعة من حيث الوجود وفي النهي الطبيعة من حيث العدم والترك وعليه يكون المأمور به هو الطبيعة من حيث الوجود والمنهى عنه هو الطبيعة من حيث العدم فتأخذ من هذين الوجهين انه لا بد في الاوامر من لحاظ الوجود وفي النواهي من لحاظ العدم ولكن على الوجه الاول يكون الوجود داخلا في مفهوم الامر والعدم داخلا في مفهوم النهي فلا بد وان يكون متعلق الامر والنهي الطبيعة من حيث هي وعلى الوجه الثاني يكون الوجود داخلا في متعلق الامر والعدم داخلا في متعلق النهي والامر والنهي يكونان من مقولة الطلب من غير فرق بينها وانما الفرق في متعلقها فتعلق الاوامر بالطبيعة من حيث الوجود وفي النواهي الطبيعة من حيث العدم والا ظهر من الوجهين هو الاول اذ الظاهر انه لا فرق بين الطبيعة في قولنا اضرب وبينها في قولنا لا تضرب وانها ليست مقيدة في الاول بالوجود وفي الثاني بالعدم فلا بد وان يكون الوجود والعدم داخلين في مفهوم الامر والنهي فيكون متعلقها الطبيعة من حيث هي فلا تغفل .

بها ؟ وعليه لا بد من صرف ماهو ظاهره التعلق بالطبيعة الى الفرد فالخصوصية تستفاد من الحكم العقلي لا اعتبار القدرة في متعلق الامر .

قلت المطلوب حقيقة هو الطبيعة والاتيان بالفرد لا لخصوصية فيه بل لايجاد الطبيعة لاتحادها معه على ان ذلك مما يشهد به الوجدان لما نجدان خصوصيات الفرد خارجة عن غرض المولى وليست دخيلة فيه ولم يكن في غرضه تعلق بها كما نجد ان من امر بقاء لم يكن غرضه الا ايجاد الماء باي خصوصية كانت كما هو واضح لمن راجع الوجدان . وبالحلله الفرد بخصوصيته ليس مطلوباً . نعم ليس الفرد خارجاً عن دائرة المطلوب فانه بالنسبة الى كونه موجوداً للطبيعة مطلوب .

بيان ذلك ان كل فرد ينتزع منه ثلاثة اشياء ، طبيعه ، وحصه ، وخصوصية ولا اشكال في اخراج الخصوصية عن دائرة الغرض وبقاء الحصه تحت المطلوبة إذ فرق بين الحصص والخصوصيات ، فان الحصص تشترك تحت جامع ذاتي يشتمل على الجنس والفصل ولم يكن بينها تمايز إلا بحسب الرتبة بخلاف الخصوصيات فانها متباينة بالذات ليس لها قدر جامع وان امكن اشتراكها في جامع إلا انه عرضي لا ذاتي فهذه الامور الثلاثة بحسب الخارج متحدة وان كانت بلحاظ العقل اموراً متعددة منتزعة من الفرد .

إذا عرفت ذلك فنقول ان الطبيعة المتعلقة للامر تارة يراد منها الطبيعة السارية واخرى مجرد الطبيعة من دون اعتبار انها سارية فان اخذت بالنحو الاول فلا اشكال في سارية الحكم من الطبيعة الى الحصص المقارنة للخصوصيات من غير خلاف من احداً إذ يكون حينئذ من قبيل العام المستوعب لجميع افراده فكما في العام المستوعب يسرى الحكم من العام الى ماتحته من الافراد كذلك في الطبيعة

السارية وان كان فرق بينهما من جهة اخرى وهو ان في العام يسرى الحكم منه الى الخصوصيات وفي الطبيعة السارية لا يسرى منها اليها وانما يسرى الى الحصص المقارنة للخصوصيات وتظهر الثمرة بين الالتزام بسراية الحكم الى الخصوصية وعدمها فيمن قصد الامثال بالخصوصية فعلى السراية كما في العام يكون مطعياً بما امثل من الاتيان بالخصوصية وعلى عدم السراية يكون عاصياً بذلك لتشريعه بقصد امثال ما لم يكن مأموراً به وبالجمل في صورة اخذ المتعلق الطبيعة السارية لا بد من الالتزام بسراية الحكم منها الى الحصص من دون السراية الى خصوصية الفرد وان اخذت الطبيعة بالنحو الثاني اى بان لا يراد منها السارية بل كان متعلق الأمر صرف الایجاد وكانت مأخوذة لا بشرط بنحو يكفي في امثالها اول وجود فهل يسري الحكم منها الى الحصص مع القطع بعدم سريتها الى الخصوصيات ام لا يسري ؟ قولان قيل بالثاني واستدل له بان اللازم من القول بالسراية ان تنطبق الطبيعة على تلك الحصة حتى تتلون تلك الحصة بلون الطبيعة وذلك لا يتحقق في مقامنا لانه تارة يلحظ قبل امثال العبد واخرى في مقام الامثال فان كان الاول فالعبد له اختيار للتطبيق على اى حصة تحققت في ذلك الظرف لم يكن تطبيق لكي تتلون الطبيعة بلون الحصة نعم لها قابلية التطبيق وهي لا توجب ان تتلون الطبيعة بلون الحصة ، وان كان الثاني ففي مقام الامثال والایجاد مقام الاطاعة والامثال وهو مقام سقوط الامر وبهذا المقام وان حصل التطبيق إلا انه غير نافع لسقوط الامر فلا سراية للحكم من الطبيعة الى الحصة . وبالجمل في الصورة الاولى لم يحصل التطبيق لكي تتحقق السراية وفي الثانية لا امر لكي يقال بسرايته فالفرد ليس مأموراً به لا بحسب حصته ولا بخصوصية بل يكون الفرد حينئذ مقدمة للمأمور به

والى ذلك يرجع ما ذكره المحقق الفمى قدس سره من دعوى كون الفرد مقدمة وبذلك يندفع ما يرد عليه من عدم المغايرة بين الفرد والكلى إذ لا اثنينية بينهما مع ان المقدمة تستدعى المغايرة والاثنينية لما عرفت انه بعدم السراية يكون الفرد مغايراً للكلى فلا مانع من دعوى المقدمة كما انه لو تم ما ذكر عن عدم السراية ترتفع محالية اجتماع الامر والنهى في محل واحد إذ يقتضى دليل عدم السراية لم يتعلق بالفرد امر ولا نهى لتعلقهما حينئذ بالطبيعة ولم يسر الحكم منها الى الفرد لا بحسب حصته ولا بحسب خصوصيته والذي يقتضيه التحقيق هو القول الاول اي سراية الحكم من الطبيعة الى الافراد وبياناه يتوقف على ذكر امرين :

الاول ان الماهية في مرحلة الحكم لم تلاحظ امراً في قبال الخارج بل ترى عين الخارج ومتحدة معه اتحاد المرأة مع المرءى ولو لم يكن هناك خارج مثلاً شريك البارى ممتنع يراه متحداً مع افراده في الخارج مع انه يقطع بعدم وجوده فيه وبحكم عليه بالامتناع بلحاظ انه متحد مع مافى الخارج فاذا كان الحكم على الموضوع بلحاظ اتحاد الموضوع لما فى الخارج وكان لحاظ الموضوع آلة لللحاظ الموجد الخارجى فيسرى من الموضوع الملحوظ الى مافى الخارج من جهة اتحادهم ولا اشكال انه متحد مع الحصص كما عرفت فلا يسرى الا اليها لا الى الخصوصيات لعدم اتحادهم مع الخصوصيات .

الامر الثانى ان لحاظ الافراد يكون على نحوين من اللحاظ فتارة تكون الافراد ملحوظة منفصلاً بعضها مع بعض بنحو يلحظها بلحاظ واحد واخرى يلحظ كل فرد منفرداً عن الفرد الآخر فان كان من قبيل الاول فلا اشكال في عدم

انطباق الطبيعة للأمور بها على ماهو اول الوجود وان كان من قبيل الثاني قابضاً
لاشكال في انطباقها على ماهو اول الوجود إذ كل فرد بذلك الملحوظ يكون مورداً
لانطباق الطبيعة فاذا صار مورداً لانطباق الطبيعة فيسرى منها الى كل فرد في حال
عدم الفرد الآخر فيكون مطلوباً بالطلب الناقص الذي هو عبارة عن سد ابواب
انعدامه من غير ناحية الفرد الآخر . إذا عرفت ما ذكرنا من الامرين ظهر لك
بطلان القول بعدم السراية إذ منشأ ذلك هو ان السراية تكون الى الافراد الخارجية
الثابتة في الخارج وذلك غير معقول إذ هو مقام السقوط في الامر حتى يقال
بالسراية لكنك قد عرفت ان السراية ليست الى تلك الافراد الخارجية الثابتة
في الخارج بل الى الافراد الخارجية الزعمية (الادعائية) التي ترى خارجية ولو لم
تتحقق في الخارج كنتكليف الكفار والعصاة كما انه ظهر لك ان الافراد تكون
مطلوبة الا انه بالطلب التخييري اي الطلب الناقص المعبر عنه طلبه في حال عدم
الآخر والامر المتعلق بالطبيعة يكون تعيينياً لان الطبيعة على ما عرفت تتحدد مع كل
فرد وجميع انحاء تترك الطبيعة بعض من انحاء تترك الفرد .

وبالجملة مقتضى اتحاد الطبيعة مع الفرد أن يكون الامر المتعلق بها ينهي عن
ترك الطبيعة وتردكها بعض من تترك الفرد . هذا كله كان الكلام في تعلق
الامر بالطبيعة ام بالفرد (١) . واما الكلام في انه هل الامر يتعلق بالطبيعة ام
بوجودها قولان وربما يتوهم ان هذا النزاع هو بعينه النزاع المتقدم ولكن لا يخفى

(١) لا يخفى ان مرجع النزاع في ذلك الى ان خصوصيات الافراد على
البديل داخلة تحت الطلب ام انها خارجة عنه الا انها ملازمة له وقيدادخولها تحت
الطلب بانها على البديل لكي يكون التخيير على القولين عقلياً إذ يستبعدان يكون -

ان ملاك النزاع في هذه المسألة عن السابقة يختلف فان الملاك في السابقة ان الامر هل هو متعلق بالطبيعة او بالافراد الموجودة بالوجود الخارجى الزعمى اى الادعائى ولو لم يكن له تحقق في الخارج بل ربما يتحقق مع الممتنع على ما عرفت سابقا وفي

النزاع في هذه المسألة يرجع الى كون التخيير شرعا بناء على التعلق بالفرد أو عقليا بناء على التعلق بالطبيعة والحق تعلقها بالطبيعة بما لها من الوجود السعى وتكون خصوصيات الافراد ملازمة لها على البديل بناء على ماهو الحق من ان الكلبي الطبيعي عين الافراد وانه من الامور المتأصلة بمعنى ان له بمجذاء في الخارج وليس من الامور الانتزاعية التي ليس لها وجود إلا منشأ النزاع وهو الافراد والذي يدل على ذلك تعلق ارادة الفاعل الطبيعي ولو لم يكن من الامور المتأصلة وانه من الامور الانتزاعية كيف يعقل تعلق ارادة الفاعل به بل لابد من تعلقها بالفرد بحاله من جميع الخصوصيات والشخصات وذلك امر مستحيل لان ما يفرض دخله منها كالزهر ان والمكان وغيرها من اللزمات لمثل شرب الماء لم يصل الى حد الاحصاء فعليه لابد من اخراج بعض الخصوصيات ومع الاخراج يكون كليا من غير فرق بين كونه صنفا او نوعا فاذا كانت ارادة الفاعل متعلقة بالكلبي الطبيعي كانت ارادة الامر على نحو تلك الارادة كما هو معلوم ان الارادة الآمرة به عبارة عن تحريك الارادة الفاعلية نحو المطلوب ولازم ذلك توافق الارادتين على ان مقتضى ظهور الخطابات يدل على ان متعلق الطلب هو وجود المادة بما لها من الوجود السعى وليس للخصوصيات الملازمة دخل في الطلب لعدم تعلق الغرض بها كما هو واضح كما لو امر بإيجاد الماء مثلا كما انه ليس المراد مفهوم المادة وماهيتها اذ لا يعقل تعلق الطلب بها اذ الماهية من حيث هي ليست الا هي ولا يكون شيئا حيثئذ لكي يتعلق بها الطلب الحقيقي بل المصلحة لا تتحقق بنفس ماهية المادة بل ما فيه المصلحة وجود المادة لا ماهيتها على تفصيل ذكرناه في تقارير الاستاذ المحقق الثاني قدس سره.

هذه المسألة ملاكها ان الامر يتعلق بالطبيعة ام بالفرد الخارجي الحقيقي و فرق واضح بينهما اذ ربما يمكن ان يقال في تلك المسألة بتعلق الامر بالفرد الخارجي الادعائي، وفي هذه المسألة بالطبيعة بدعوى ان الحكم منها لا يسري الى مافي الخارج الحقيقي او بالعكس بدعوى سرابة الحكم المتعلق بالطبيعة الى مافي الخارج . إذا عرفت ذلك فاعلم ان مورد البحث ليس في تعلق الطلب بالماهية في قبالة الوجود الذهني إذ الماهية من حيث هي ليست إلهي ، ولا يجوز ان تكون مطلوبة كما انه ليس مورد البحث في الوجود الخارجي إذ يلزم ان يكون البعث الى امر موجود في الخارج فيكون من طلب الحاصل وتحصيل الحاصل بديهي البطلان بل مورد البحث والنزاع انما هو في ان الماهية بلحاظ ترى عين الابداع الذي هو المعنى المصدري دون الوجود الذي هو المعنى الاسم المصدري فينشئ يكون النظر الى الماهية تبعيا والملاحظ بالاصالة هو نفس الابداع الذي هو خروج الشئ من كتم العدم الى الوجود والطلب قد تعلق بنفس الماهية الملحوظة تبعيا وبعد معرفة ذلك فقد وقع النزاع بين القوم بعد الفراغ من تعلق الامر بالماهية الملحوظة بلحاظ الخارج الزعمي فهل يقف ولا يتعدى الى مافي الخارج الحقيقي او يتعدى الى مافي الخارج الحقيقي الظاهر هو الاول لوجهين :

الاول انه لا اشكال في ان محل قيام الطلب انما هو في النفس فيكون من الكيفيات النفسانية كما انه لا اشكال في انه ليس له وجود مستقل بل هو امر قائم بالطرفين ولا يوجد بنفسه فينتج من ذلك ان لا يعقل ان يكون احد مقوماته الوجود الخارجي الحقيقي كما يدعيه الخصم بناء على سرابة الحكم الى مافي الخارج الحقيقي اذ على ذلك التقدير يكون الوجود الخارجي له دخل في تحقق الطلب فاذا لم

يتحقق فلا طلب ولا معصية مع انه واضح البطلان اذ بالوجدان تحقق الطلب مع عدم تحقق الوجود الخارجي وعليه يكون الطلب يتقوم بامر معدوم وان شئت تبوئح ذلك فالطلب نظير القطع في كونه من الصفات النفسانية ولم يكن من قوامه الوجود الخارجي الحقيقي اذ لو كان من قوامه لزم عدم حصول خطأ فيه مع انه بالوجدان حصوله في القطع بل انما يتعلق بالصور الذهنية التي ترى متحدة مع الخارج ادعاء منه حتى مع مخالفتها لما في الخارج لعدم الالتفات الى المخالفة .

الثاني ان الوجود في الخارج له لحاظان في عالم التصور فباعتبار تعلق الارادة به يلاحظ الوجود الخارجي سابقا على الارادة الكونه موضوعا لها وباعتبار وقوعه معلولا للارادة يلاحظ متاخرا عنها تاخر المعلول عن علته مثلا يصح ان يقال اردت الصلاة فصليت وبالجملة باعتبار تعلق الارادة به يلاحظ متقدما وباعتبار معلوليته لها يلاحظ متاخرا فما كان لحاظه متقدما الذي هو قبل (فاه) فصليت ليس له ما بازاء في الخارج نعم هو في لحاظه الثاني له ما بازاء في الخارج الا انه لما كان في رتبة المعلول للارادة لا يعقل ان يؤخذ موضوعا للارادة لعدم جواز اخذ ما بازاء اللاحاظ الثاني في موضوع الارادة لانه في مرتبة ما بازائه كما لا يخفى .

ينبغي التنبيه على امرين

التنبيه الاول انه فرق صاحب الفصول بين متعلق الامر وبين متعلق الطلب فجعل متعلق الامر هو الماهية ومتعلق الطلب هو الایجاد الخارجي قال صاحب الفصول قدس سره مالفظه على ما حكى عنه (ثم اعلم انا نفرق بين ما تعلق به الامر اعني

مفاد اللفظ باعتبار الهيئة وبين ما يتعلق به الطلب فالامر عندنا لا يتعلق الا بالطبيعة من حيث هي (الى ان قال) واما الطلب فلا يتعلق الا بالفرد وهو اليجاد الذي هو عين الوجود الخارجي بحسب الذات وان غايه بحسب الاعتبار (وتبعه في ذلك الاستاذ قدس سره في الكفاية فقال ما لفظه) فانقدح بذلك ان المراد بتعلق الامر بالطبائع دون الافراد انها بوجودها السمي بما هو وجودها قبلا لخصوص الوجود متعلقة للطلب لانها بما هي كانت متعلقة له كما ربما يتوهم فانها كذلك ليست الا هي نعم هي كذلك تكون متعلقة للامر فانه طلب الوجود فافهم (وحاصله ان الفرق بين الامر والطلب ان الوجود مأخوذ في متعلق الطلب لان الطبيعة بذاتها لا مطلوبة ولا غير مطلوبة بخلاف الامر فان الوجود له الدخل في حقيقة الامر حيث انه عبارة عن ايجاد الماهية ولكن لا يخفى ان الطلب كالامر في انها يتعلقان بنفس الماهية فان الامر ماهيته يدل على البعث نحو المطلوب والمادة تدل على نفس الطبيعة فعليه اليجاد ليس مدلولاً لاحدهما على ان جعل الوجود دخيلاً في متعلق الطلب غير معقول اذ الوجود الخارجي ظرف السقوط فكيف يعقل تعلق الطلب به وليس الا من طلب الحاصل، وتحصيل الحاصل واضح البطالان وتوهم ان المراد من الوجود هو اصداره فيكون المراد منه اليجاد ممنوع اذ اليجاد متأخر عن الطلب كما يظهر في قولك طلب مني اليجاد فاوجده فعليه كيف يعقل ان يؤخذ في المتعلق اذ أخذه في المتعلق يلزم ان يكون سابقاً عليه مضافاً الى ان الوجود لو كان داخلاً في هيئة الامر يلزم الفرق بين قولنا صل وبين اوجد الصلاة اذ يلزم على التعبير الثاني تجريد الهيئة من الوجود والا لزم لحاظه مرتين مرة من جهة المادة واخرى من جهة الهيئة وبعبارة اخرى ان اليجاد لو كان له دخل في هيئة الامر لزم في

مثل اوجد الصلاة اما فخر يدها عن الوجود فهو المجاز بلا قرينة او دلالتها على طلب
ايجاد الابدان وهو لغو صرف وبالجمل على ما ذكرناه يلزم في المثال المذكور اما اللغويه
او مجاز بلا قرينة ولعل منشأ ما ذكرناه هو ان الطبيعة بما هي ليست الا هي لا تتعلق
بها الطلب لعدم قيام الاثر او المصلحة بها الا باعتبار وجودها لذا اخذ الوجود في
متعلق الطلب والوجود في حقيقة الامر الا انك قد عرفت ان هناك اعتباراً ثالثاً
لا يرد عليه شيء من المحاذير وهو ان المتعلق هو لحاظ الطبيعة بان تكون مرآتاً
للخارج فيمتثلون بلون الخارج ولذا يتصف بالمصلحة كما يتصف بالخارج بالمرادية لما
بين اللاحاظ الذي هو مرآت للخارج وبين ما في الخارج من الاتحاد بنحو يرى عين الخارج.
التنبيه الثاني هو ان حكاية شيء عن شيء ربما يكون اتحاد بنحو يرى
بالنظر المسامح عينه بنحو لا يرى ائتمية وذلك يوجب ان يتلون احدهما بلون
الاخر كحكاية زجاج الاحمر عن الضياء فهذه الحكاية توجب سرية صفة الزجاج
الى الضياء بان يتلون الضياء بلون الاحمر فيقال الضياء احمر لما بينهما من الاتحاد
بنحو لا ترى الا ضياءً احمر ومن هذا القبيل حكاية الالفاظ عن معانيها ولذا
يسري قبح المعنى وحسنه الى اللفظ مثلاً الالفاظ التي تحكي عن معاني يشتمل
الطبع من معانيها فانه يسري الاشتمال الى الالفاظ فتكون تلك الالفاظ كريهة
على الطبع اذ المعاني القيت بهذه الالفاظ كما انه ربما تكون الالفاظ تحكي عن معاني
حسنة يستلذ الطبع بسماعها فيسري الاستلذ الى تلك الالفاظ ولذا كانت الالفاظ
وجوداً للعنى وانما قوالب المعاني والنظر الى الالفاظ بالنسبة الى المعاني كمرآة
للمرئي إذا عرفت ذلك تعرف ان الاوامر لما قلنا بتعلقها بالصور الحاكية عما في
الخارج فتكون تلك الصور مطلوبات على نحو حكايتها عما في الخارج وبما ان اتحادها

مع الخارج نحو اتحاد المرآة بالنسبة الى المرئ فلذا تسري صفة المطلوبة الى المحكى عنه الذي هو الخارج فيكون الخارج متصفاً بالمطلوبة لما كان بينهما من الاتحاد وتوصيف الخارج بالمطلوبة على هذا ليس توصيفاً تسامحياً بل التوصيف بهذا النحو من التوصيف الحقيقي وان كان منشأ الاتحاد بين الصور الذهنية وبين ما بازائها فان هذا المنشأ لما لم يلاحظ فربما يكون المنشأ اضيق من التوصيف وتكون دائرة التوصيف اوسع من دائرة العروض مثلاً التجارة لا تعرض الا وان يتلبس الشخص بحرفة التجارة ولكن توصيفه بالتجارة بان يقال له تاجر بنحو يكون اوسع كاطلاقه على من كان ناعماً انه تاجر ودعوى ان المبدء في مقام التوصيف اخذ بنحو الملكة والملسكة موجودة في حال النوم ممنوعة اذ ذلك ليس مناطاً للاطلاق والالجاز اطلاق التاجر على من عنده ملكة التجارة الا انه لم يمارسها وكان طول حياته مشغولاً بطلب العلم مع انه قطعاً لا يطلق عليه انه تاجر وبالجمله انا نرى بالوجدان توسعة حقيقية في اطلاق عنوان التاجر مع التضييق في دائرة عروض التجارة وذلك اعظم شاهد لما قلنا بان دائرة التوصيف تكون اوسع من دائرة العروض اذ عرفت ذلك فلا بد لنا من ثلاثة اقسام احدهما ان يكون ظرف العروض وظرف الاتصاف هو الذهن كالنوعية والجنسية فانهما يلحقان الماهية عروضاً واتصافاً في الذهن فقط ثانيهما ان يكون ظرف العروض والاتصاف هو الخارج كالحرارة والبرودة فانهما يعرضان على الشيء ويتصف الشيء بهما في الوجود الخارجى ثالثها ما كان ظرف العروض والذهن وظرف الاتصاف الخارج مثلاً الطلاب والقطع الذان هما منشأ انتزاع المطلوبة والمعلومية فان الذهن ظرف عروضهما والخارج ظرف اتصافهما فظهر لك بطلان القول بالحاق هذين القسمين الآخرين بالقسم الاول الذي هو

ظرف العروض والاتصاف فيه هو الذهن خاصة كما ظهر ان محل الكلام هو القسم الثالث وان لحاظ الطبيعة بنحو ترى عين الخارج فيسرى الى مافي الخارج صفة المطلوبة والسراية انما هي الى الحصص الا انها على نحو البدل ولا يسرى الى خصوصيات الافراد فالخصوصية خارجة عن حيز الطلب فانهم وتامل .

نسخ الوجوب

الفصل التاسع في انه اذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز بالمعنى الاخص الذى هو الاباحة او بالمعنى الاعم الذى عبارة عن الترخيص الاعم من رجحان الفعل مع المنع عن الترك كالوجوب او الاذن في الترك كالاستحباب او تساوى الفعل مع الترك كالاباحة ام لا يبقى الجواز بالمعنى الاخص وبالمعنى الاعم؟ قيل بالاول بدعوى ان الوجوب عبارة عن رجحان الفعل مع المنع عن الترك فالنسخ انما رفع الفصل الذى هو المنع عن الترك وبعد رفعه لا يعقل بقاء الجنس بلا فصل ولا زمة ان يحل نقيضه محله وهو الاذن في الترك وذلك هو معنى الاستحباب هذا لو قلنا بتركب الوجوب من الجنس والفصل واما لو قلنا بان الوجوب والاستحباب مختلفان بحسب الشدة والضعف فالنسخ يتوجه الى جهة الشدة فمع زوال تلك المرتبة تبقى المرتبة الضعيفة ولكن لا يخفى ان الوجوب عبارة عن مرتبة يتضمن الجواز والرجحان والالزام فالنسخ يرفع احد هذه الثلاثة فكما يحتمل رفع الالزام يحتمل رفع الرجحان او رفع الجواز فن النسخ لا يظهر بقاء الجواز بالمعنيين على انك قد عرفت مناسبا ان الوجوب يقترب عن الندب بشدة الطلب والشدة من مراتبه ، والندب يقترب عن الوجوب بالضعف اى الاذن في الترك وهو ليس من سنخ الارادة وانما هو حد خاص فالوجوب من قبيل الوجود

المطلق اى غير محدود بمحد من جهة ان الشدة من نسخ الطالب وليست من حدوده لان حد الشيء لا يكون من نسخه والندب من قبيل الوجود المحدود لاشتماله على الضعف وهو ليس من نسخ الارادة فالوجوب بسيط والندب يحتاج الى مؤنة زائدة لكونه مركباً من الطالب مع الاذن في الترك. فعليه ان نسخ الوجود المطلق ليعين المراتب الاخر المحدودة بمحدود خاص لا يحتاج كل واحد منها الى قرينة تعين المراد . نعم بناء على ان الاستحباب والوجوب كلاهما من المعاني البسيطة وليس بينهما الا الاختلاف بحسب المرتبة لانهما من توابع الارادة والارادة تختلف شدة وضعفا فن الواضح ان نفي الشدة يوجب بقاء الرجحان الضعيف وهو معنى الاستحباب لانطباقه على المرتبة الباقية — بل ربما يقال بانه كما يتم ذلك في مقام الثبوت فربما يستفاد ذلك ايضا من مقام الاثبات اى من دليل الناسخ اذ المقام يكون من قبيل ما اذا ورد دليل على وجوب شيء ثم ورد دليل يعارضه ويدل على جواز تركه فان مقتضى الجمع بين الدليلين رفع اليد عن ظهور الدليل الدال على الوجوب ويؤخذ بظهور الدال على الترخيص ولكن لا يخفى ان المقام ليس من قبيل الجمع بين الدليلين فان ذلك فيما اذا لم يكن لاحد الدليلين حكومة على الآخر واما لو كان احدهما حاكماً على الآخر كما في المقام فان دليل الناسخ حاكم على دليل المنسوخ فانه يؤخذ بدليل الناسخ ويعطرح دليل المنسوخ ومعه لادلالة له على بقاءه اذ الجواز بالمعنى الاخص الذى هو الاباحة يبين الوجوب فيحتاج في بقاءه بعد ارتفاع الوجوب الى دليل ودليل الناسخ لادلالة له على بقاءه كما ان الجواز بالمعنى الاعم ليس لدليل الناسخ ولا لدليل المنسوخ دلالة على بقاءه باحدى الدلالات الثلاث اما المطابقة فواضح واما تتضمن فغاية ما يمكن تصوره ان الجواز جزء من مدلول المنسوخ

وارتفاع الجزء لا يوجب ارتفاع الجزء الآخر ولكن لا يخفى ان الجزء الباقي هو الجنس ومن الواضح ارتفاعه بارتفاع فصله فلو بقي يلزم تحققه بلا فصل وهو ممنوع، واما الدلالة الالتزامية فتحتاج الى تحقق الملازمة بين النسخ وبقاء الجواز ولا ملازمة بينهما كما هو واضح ، ولذا لو صرح المولى ببقاء الحرمة بعد نسخ الوجوب لم يكن مناقضا هذا والانصاف ان ذلك يلتزم به فيما اذا كان لدليل النسخ حكومة ونظر بنحو يرفع جميع مراتب المنسوخ : واما لو لم يكن كذلك بل له حكومة يرفع بعض مراتبه كرفع الازام مثلا فيؤخذ بظهور دليل المنسوخ ويثبت الرجحان بل لو شك في مقدار رفع دليل النسخ فيؤخذ بالقدر المتيقن فيه وهو جملة على نفس الازام ويؤخذ بظهور دليل المنسوخ ويثبت الرجحان ولا يسرى اجماله اليه .

اللهم الا ان يقال بان مقتضى اطلاق دليل النسخ هو نفي جميع مراتب الارادة الشديدة التي هي منشأ الوجوب فان ذلك لا يحتاج الى مؤنة زائدة بخلاف نفي بعض مراتبه الذي هو الشدة مثلا فانه يحتاج الى مؤنة زائدة فائبات الرجحان مع الاذن في الترك الذي هو الاستحباب او الاباحة التي هي تساوى الفعل والترك يحتاج الى دليل . هذا كله حال الدليل الاجتهادي ، واما الدليل الفقاهتي فنقول لو لم يكن اطلاق دليل النسخ، لا لدليل المنسوخ ووصلت النبوة الى الاصل العملي فقد توهم ان الاستصحاب يجري بدعوى ان الجواز كان متحققا في ضمن الوجوب وبعد ارتفاع الوجوب بدليل النسخ يشك في رفع الجواز فيستصحب بقاؤه ولكن لا يخفى ان هذا من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكللي لان الجواز يثبت في ضمن الاحكام الاربعة غير التحريم ولا اشكال في تبانيها مع العلم بارتفاعه بمقتضى النسخ في ضمن الوجوب واحتمل ثبوته في ضمن الاباحة او الاستحباب فيكون

من قبيل ما لو علم بارتفاع فرد وشك في وجود فرد آخر مقارن لارتفاع ذلك الفرد فلا يكون حينئذ من الشك في البقاء لكي يجري الاستصحاب الا ان يقال بان المشكوك من المراتب الضعيفة بالنسبة الى ما علم بارتفاعه كما لو غسل الثوب الاسود الحالك الشديد السواد بماء فقطع بارتفاع الشدة التي هي مرتبة من السواد وشك في بقاء السواد الضعيف فلا مانع من جريان استصحاب السواد لصدق الشك في البقاء عرفا لعدم مباينة الضعيف للقوى وجودا وانما يباينه بحسب المرتبة ولكن لا يخفى ان بين الاحكام تضادا وتباينا وليس الاستصحاب من مراتب الوجوب لكي يكون التفاوت بحسب المرتبة فعليه لا يجري استصحاب بقاء الجواز مع العلم بارتفاع الوجوب ويكون من قبيل ما لو قطع بارتفاع فرد وشك في حدوث فرد آخر مقارن لارتفاع ذلك الفرد فانه من السلم عدم جريان الاستصحاب فيه وسيأتي انشاء الله تعالى بيانه في الاستصحاب .

(الامر بالامر)

الفصل العاشر في ان الامر بالامر بشيء امر بذلك الشيء او لا، وجهان لان الامر بالامر بذلك الشيء ان كان نظره الى ايجاد المتعلق بنحو يكون غرضه ايجاده وليس غرضه يحصل بمجرد الامر الثاني وانما آتى به وسيلة وطريقا الى اتيان المتعلق فالامر بالامر بشيء يكون امرا به وان كان الغرض يتحقق بنفس الامر وليس له غرض في وجود المتعلق فلا يكون الامر بالامر بشيء امرا به الظاهر هو الاول . لان العرف يفهم ان الامر الثاني انما جعل وسيلة وطريقا الى اتيان المتعلق فان الظاهر من قول النبي صلى الله عليه واله (مرؤم بالصلاة وهم ابناء

سبع سنين) هو الاثنيان بنفس الفعل الا انه (ص) عدل عن امرهم مباشرة الى توسيط الاولياء لضعف عقول الاطفال فلا يعتنون بذلك الامر فعليه تكون عبادات الصبي شرعية اذ امر الاولياء بامر غير البالغين بالصلاة حسب الفرض انه امر لهم بها نعم لو لم نستفد ذلك بل كان الامر لصرف تحقيق الامر من الاولياء فتكون عباداتهم غير شرعية بل لو احتملنا ذلك فيحتاج دلالة الامر بالامر بشئ على الامر به الى دليل وقرينة وحيث لم تكن قرينه فلا دلالة عليه فلا تكون عباداتهم ايضا شرعية اللهم الا ان يقال بانه يستفاد شرعية عباداتهم من ادلة التشريع مثل قوله تعالى (اقيموا الصلاة واتوا الزكاة وكتب عليكم الصيام) ونحوها من الخطابات التي تعم البالغ وغيره واما رفع القلم فلا يرفع الا الالتزام فعليه لو فعل الصبي العبادة في الوقت ثم بلغ فلا يحتاج الى الاعادة ودعوى كون عبادات الصبي غير شرعية بان يكون الامر لصرف التمرين وصيرورتها عادة لهم من دون فائدة اخرى فيها بعيد اذ ذلك خلاف ظواهر الاوامر الواردة المتعلقة باثنيان الافعال فدعوى الاستاذ قدس سره في الكفاية ما لفظه (انه لا دلالة بمجرد الامر بالامر على كونه امرا به ولا بد في الدلالة عليه من قرينة عليه) محل نظر ومنع اذ يمكن دعوى القرينة النوعية على كون الامر بشئ من قبيل الامر بالتبليغ لم يلحظ فيه الا كونه طريقا لايجاد المتعلق اذ كون الغرض من ذلك صرف التبليغ وان الامر صادر من الاولياء خلاف الظاهر كما لا يخفى .

ورود الامر عقيب الامر

الفصل الحادي عشر في مالو ورد امر عقيب امر قبل امثال الامر الاول
فهل هو تأكيد فيكون الامثال بوجود واحد تام تأسيس فيكون طالبا آخر غير الطالب

الاول لتعدد موضوعه فيجب امتثال كل بغير امتثال الآخر قيل بالاول تقديمها لاطلاق المادة فان اطلاقها يقتضى الاتحاد مع المادة في الامر الاول فحينئذ المأمور به فيهما مفهوم واحد يتحقق بوجود واحد على ان الطلب لو كان بنحو التأسيس لا يعقل تعلقه بطبيعة واحدة الا مع التقييد لكي يكون المتعلق في الاول مع الثاني مختلفين وجودا ولكن التحقيق هو عدم استفادة التاكيد او التأسيس بل هو من هذه الجهة مجمل لتعارض اقتضاء المادة مع اقتضاء الهيئة فان المادة تقتضي التاكيد لان الطلب لا يعقل تأسيسا ان يتعلق بطبيعة واحدة مرتين ولم يكن في البين تقييد ولو كان ولو بمثل مرة اخرى حتى يكون المتعلق في احدهما غير المتعلق في الآخر ومقتضى اطلاق الهيئة التأسيس لاقتضاء الهيئة البعث في المقامين فلا بد من التقييد بالمرّة الاولى بالنسبة للامر الاول والمرّة الثانية بالنسبة الى الامر الثاني فانقذح مما ذكرنا حصول الاجمال فمع حصوله يكون المرجع الى الاصول العملية وليس في البين ما يرجع اليه منها الا اصل البراءة لكون المقام من الشك في وجوب الاتيان به مرة ثانية وهو من الشك في التكليف وهو مجرى لاصل البراءة من وجوب التكرار كما لا يخفى . هذا تمام الكلام في ما يتعلق بالمقصد الاول من الاوامر والحمد لله رب العالمين .

(المقصد الثاني في النواهي)

وفيه فصول

الفصل الاول في ان النهي هل يراد منه طلب الترك او طاب الكف قيل بالاول واستدل له بان النهي عبارة عن نفي المعنى ونفي المعنى مساوق للترك فلذا دل النهي على الترك ورد بانه لا يمكن ان يلتزم بالترك المحض لعدم كونه مقدوراً فلا يكون مطلوباً لخروجه عن الاختيار لكونه عدماً ازلياً والعدم الازلي خارج عن القدرة ولذا يجب الالتزام بالقول الثاني وهو ان النهي عبارة عن الكف لكونه مقدوراً وامراً اختيارياً فيصالح لتعلق الطلب به وقد اجيب عن ذلك بان الممتنع عدم الازلي وهو ليس بمطلوب في النهي وانما المطلوب فيه ابقاء ذلك عدم وابقاؤه من الامور الاختيارية لانه قادر على هدم ذلك عدم بارادة الفعل فحينئذ صح ان يطلب ابقاء هذا عدم لكونه حينئذ غير خارج عن الاختيار ويكون مقدوراً لتحقيق القدرة على الفعل بحيث يصدق عليه انشاء فعل وانشاء لم يفعل ولكن لا ينبغي ان هذا النزاع بناء على خلاف التحقيق حيث ان مورده اخذ الماهية في قبال الوجود الخارجي ولكن التحقيق حسب ما عرفت في مسألة تعلق الأوامر بالطامع من ان المراد بالطبيعة المتعلقة للامر ان تكون بنحو الحكاية عما في الخارج كحكاية المرأة لمرئيه ومتحد معه اتحاد المرأة مع الرفي لما عرفت من ان صيغة الامر مركبة من مادة وهيئة مادتها تدل على نفس الطبيعة وهيئتها تدل على البعث نحو الطبيعة وكذلك في النهي فان المراد بمادته هي نفس الطبيعة وهيئته تدل

على الزجر والردع نحو الطبيعة فلو كان مفاد صيغة النهي طلب ترك الفعل لزم ان لا تكون صيغة النهي كصيغة الامر من المشتقات حيث لم تكن لها هيئة تدل على ربط المادة كما كان ذلك في صيغة الامر .

وبالجملة ان جعلنا صيغة النهي احدى صيغ المشتقات وهي مركبة من مادة وهيئة مادتها تدل على نفس الطبيعة وهيئتها تدل على امر ربطي يقوم بالمادة واما ان لم تكن كذلك خرجت صيغة النهي من صيغ المشتقات وبالجملة مفاد المادة في الامر والنهي الحكاية عما في الخارج فيكون متعلق الامر عبارة عن البعث نحو-و المادة التي ترى خارجية وفي النهي عبارة عن الزجر نحو المادة اذ هذا المعنى يقبل لان يتعلق بالوجود فيكون مفاد النهي كالامر مقدوراً فلا حاجة الى ما ذكر من جعل المراد من العدم الازلي ابغاؤه .

فظهر مما ذكرنا حيث قلنا بان المادة انما هي ملحوظة مرآة للخارج في الامر والنهي فالوجود حينئذ يكون مأخوذاً فيهما فهما مشتركان في ذلك وانما المايز بينهما هو اخذ البعث في مفاد هيئة الامر (١) والزجر في مفاد هيئة النهي فهما يتفقان في المادة ويفترقان بالنسبة الى الهيئة ومن ذلك ظهر فساد اخذ العدم في حقيقة النهي والوجود في حقيقة الامر اذ ذلك يوجب ان يكون التمايز بينهما بحسب المتعلق وذلك انما يتم لو لم يؤخذ المتعلق بنحو المرآة لما في الخارج وبالجملة اخذ المتعلق بنحو المرآة لما في الخارج يوجب اتفاقهما في اخذ الوجود فيهما ولازمه ان يكون بينهما تغاير في دلالة الهيئة ففي هيئة الامر دلالة على البعث نحو المادة وفي النهي دلالة على الزجر عما تقتضيه المادة فافهم وتأمل .

(١) لا يخفى ان المادة في الامر والنهي انما هي نفس الطبيعة ويستفاد الوجود =

(دلالة النهي على التكرار)

الفصل الثاني في ان النهي يدل على التكرار أو لا ؟ وجهان قيل بالاول
نظراً الى ان معاد النهي هو عدم ايجاد الطبيعة ولا يحصل ذلك إلا بترك جميع
الافراد العرضية والطولية وقد اورد عليه بان التكرار المدعى في المقام ما كان
مستتباً لمخالفات متعددة وعلى ما ذكر من التكرار ليس فيه مخالفات متعددة إذ
العصيان ضد الاطاعة والاطاعة تتحقق بانعدام الطبيعة بالمرة الاولى فتكون المرة

= والعدم من تسلط الهيئة على المادة بان يراد من النهي طلب ترك الطبيعة ومن الامر
طلب ايجاد الطبيعة واما البعث والرجع انما يلزمان صيغة الامر والنهي وليس من
مفاد الهيئة والعدم المستفاد من النهي تارة يراد منه العدم الجامع بين جميع الاعدام
بنحو يكون المجموع موضوعاً واحداً يكون من قبيل العام المجموعي فلا يتحقق
امثاله الا بترك جميع وجودات الطبيعة واخرى يراد منه سريته الى جميع وجودات
تلك الطبيعة بنحو يكون كل فرد موضوعاً مستقلاً ويكون نظير العام الاستغراقي
وعلى الاول لا ينحل النهي الى نواهي متعددة بخلاف الثاني فانه ينحل الى نواهي
بحسب تعدد الافراد فيكون لكل فرد امثال وعضيان مستقل لا يربط بالفرد الآخر
والحق هو الثاني اذ مقتضى الاخذ بالظهور هو ذلك لان الطبيعة لها وجود في ضمن
اي فرد وبما ان النهي يتعلق بما فيه المفسدة فالطبيعة في اي فرد تكون فيها مفسدة
إذ لو اختصت في فرد خاص كان على المولى بيانه فن عدم البيان يستكشف ان الميغوضية
والمفسدة في جميع الافراد وذلك يقتضي انحلال الفرد بجميع الافراد على تفصيل
ذكرناه في تقريرات الاستاذ النائيني قدس سره .

الثانية خالية من العصيان وهو مما لا يلزم به احد ضرورة تكرار العصيان بتكرار المخالفة كما ترى ذلك في المحرمات كالزنا والسرقه وشرب الخمر إلا ان يفهم من النهي السريان وهو مستلزم لتكرار المخالفات المستتبع لتعدد العصيان ولم يكن ذلك مستفاداً من النهي ولكن لا يخفى ان هذا وان امكن الالتزام به إلا انه لا يكون مثبتاً لتلك الدعوى اذ الدعوى استفادة التكرار من النهي وهذا انما يستفاد من الاستلزام اى كون التكرار لازماً لكون النهي لسريانه نعم يتم ذلك في النواهي الغيرية التي يسقط النهي بالمخالفة لأول مرة، مثلاً من احدث في صلاته انتقض وضوءه وبطلت صلاته ولو احدث ثانياً لم يكن لحدثه ثانياً اثر يترتب عليه الانتعاض فالاولى في توجيه الاستدلال ان يقال ان صيغة النهي كصيغة الامر تشتمل على مادة وهيئة ، اما المادة فيهما فهي صرف الطبيعة التي ترى خارجية واما هيئتهما فتسدل على سرائيه البعث في الاوامر والجزر في النواهي الى تمام الافراد ولذا يكون الطالب متعدداً على حسب تعدد الافراد ومقتضى تعدد الطالب تعدد العصيان ومقتضى ان يكون الامر كالنهي بالدلالة على التكرار إلا ان ذلك يمنع في الاوامر للزوم الحرج المنفي في الشريعة فمن نفيه في الشريعة يستدل على عدم دلالة الامر على التكرار بخلاف النواهي حيث انه لا حرج في الترك ولا يخفى انه ربما يعارض اطلاق الهيئة باطلاق المادة فان اطلاق المادة يقتضي الانتهاء بصرف الوجود ومرجه الى نهى واحد تعلق بطبيعة واحدة فهو وان كان مستلزماً للتكرار في مقام الامتثال الا انه في مقام العصيان لا يكون الا عصية واحدة ولو خولف بصرف الوجود ولا مرجح لاحد الاطلاقين . نعم ربما يقال بإمكان ترجيح اطلاق الهيئة على اطلاق المادة بدعوى ان الهيئة في عالم الاعتبار ترى علة لحصول المادة في عالم الخارج ولا اشكال

ان العلة مقدمة على المعلول فانه يرى المعلول من تبعات العلة فيكون اطلاق الهيئة مقدما على اطلاق المادة فلذا يؤخذ به هذا كله بالنسبة الى ملاحظة نفس المادة والهيئة .

واما ما تقتضيه مقدمات الحكمة فالذي ينبغي ان يقال بان ما تقتضيه مقدمات الحكمة من المادة هو ارادة الماهية المهمة التي تعم المحلوطة والمجردة المعبر عنها باللا بشرط المقسمى ولا مجال للاشكال بانه يحصل الامتثال بالترك في الزمان الاول كما يحصل الامتثال بالامر باول وجود الماهية لان الموضوع على ذلك التقدير هو الماهية المهمة وهي لا تنعدم الا بانعدام جميع افرادها العرضية والطولية كما ان تحققها باول الوجود هو مقتضى ذلك في الاوامر .

نعم الاشكال مجال بناء على ان مقدمات الحكمة تثبت صرف الوجود اي الماهية الصرفة في قبال المقيدة والمحلوطة المعبر عنها باللابشرط القسمي لان الماهية الصرفة اذا تحققت في اول الازمنة فلا يتحقق فيها تكرار لانه اذا تحقق متعلق النهى بان تركت تلك الطبيعة في اول الازمنة يسقط النهى فلا يبقى مجال في تحققه في ثاني الوجود من الامتثال لعدم انطباق الماهية الصرفة عليه لان صرف الشيء غير قابل للتكرار بنحو التعاقب فهما تحقق في الخارج يسقط النهى عنه ولا يكاد يبقى الاثنيان به في ثاني الوجود كما لا يخفى .

ثم انك قد عرفت ان مقتضى دلالة النهي على الزجر عما تقتضيه المادة دلالته على الدوام كذلك مقتضاه ايضا يدل على الفورية إذ لازم انعدام الطبيعة حين الانشاء خلو صفحة الوجود منها حين النهى وبذلك يفرق بين النهى والامر بدعوى عدم دلالة الامر على الدوام والفورية ودلالة النهى عليهما لان مقتضى

طبع النهي ذلك فافهم وتأمل .

(اجتماع الامر والنهي)

الفصل الثالث اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهي في واحد على اقول
ثالثها جوازه عقلا وامتناعه عرفا وقبل الخوض في المقصود يستدعي بيان امور :
الاول المراد من الواحد في العنوان هو مطلق ما كان له جهتان ومتعنونا
بمنوانين كان باحدهما مورداً للامر وبالآخر مورداً للنهي من غير فرق بين
وحدة شخصية أو كلية كما لو كان كلياً مجعاً للمنوانين كالكون الكلي الذي
ينطبق عليه انه صلاة وغضب ، وبذلك يظهر بطلان ما ألزم به صاحب المعالم
والفصول قدس سرهما من ان المراد بالواحد الشخصي فلا يعم الكلي . نعم ليس
المراد منه الواحد بالجنس كالسجود لله تعالى والسجود للصنم فانها واحد بالجنس
باعتبار دخولها تحت ماهية واحدة التي هي السجود لكونها متغايرين بحسب
الوجود كما لا يخفى .

الامر الثاني ذكر الاستناد قدس سره في الكفاية الفرق بين هذه المسألة
والمسألة الآتية باختلاف جهة البحث الموجب لتعنون كل مسألة على حدة
بما حاصله ان الجهة المبحوث عنها في مسألة الاجتماع هي سرابة كل من الامر والنهي
الى ما يتعلق به الآخر من جهة اتحاد متعلقيهما ام لا يسري لتعدد العنوان والجهة
الموجب لتعدد المتعلق فمع تعدد المتعلق يكون الامر قد تعلق بغير ما يتعلق به
النهي بخلاف الجهة المقصودة بالبحث عنها في المسألة الآتية فان البحث في تلك

المسألة في دلالة النهي على الفساد أولا وذلك إنما يتأتى بعد الفراغ عن توجه النهي إليها . نعم لو قلنا بالامتناع مع ترجيح جانب النهي تكون من صغريات المسألة الآتية فالفرق بين المسألتين في غاية الوضوح . وذكر صاحب القوانين الفرق بين المسألتين بأن مسألة الاجتماع تكون فيما لو كان بين العنوانين عموم وخصوص من وجه بخلاف مسألة دلالة النهي على الفساد فإنها فيما لو كانت بين العنوانين عموم وخصوص من مطلق وقد اورد عليه في الفصول بأن ذلك ليس فارقا بين المسألتين وإنما الفرق بينهما بأن النزاع في مسألة اجتماع الامر والنهي إنما يتأتى فيما اذا تعلق الامر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة وان كان بينهما عموم وخصوص من مطلق كالامر المتعلق بالحركة والنهي المتعلق بالتسدي فإن التسداني اخص من الحركة وفي مسألة النهي يقتضى الفساد هو ما كان بين متعلق النهي والامر اتحاد وان كان متغايرا بالاطلاق والتقييد بأن كان احدهما مطلقا والآخر مقيدا كصل ولا تصل في الدار المغصوبة .

اقول يمكن ارجاع كلام الفصول الى كلام الاستاذ بتقريب انه اذا كان بين الطبيعتين تغاير يمكن حريان النزاع في سراية احدهما لمتعلق الآخر مثلا لما كان بين الصلاة والغضب تغاير في الحقيقة ففي المجمع لو اتفق بان صلى في الدار المغصوبة يمكن النزاع في سراية الامر الى ما تعلق به النهي او عدم سراية كل من الامر او النهي الى متعلق الآخر بخلاف ما اذا كان بين متعلق الامر والنهي اتحاد فلازمه سراية احدهما للآخر فتكون من صغريات مسألة دلالة النهي على الفساد فلا يكون للنزاع مجال ولعله الى ذلك يرجع كلام صاحب القوانين بأن مالو كان بين العنوانين عموم وخصوص من وجه يكون للنزاع في سراية كل من متعلق الامر

والنهي الى ما يتعلق به الآخر وعدمه مجال بخلاف ما لو كان بينهما عموم وخصوص من مطلق فانه لا مجال للنزاع في ذلك اذ في هذه الصورة مما يقطع بالسراية فلذا يكون من صغريات مسألة دلالة النهي على الفساد الا ان الظاهر ان ما اورده صاحب الفصول عليه في محله اذ ليس الملاك في هذه المسألة العموم والخصوص من وجه بل التغاير بين متعلق الامر والنهي حقيقة ولو كان بينهما عموم وخصوص من مطلق وان كان مذكوره من المثال لذلك محل نظر اذ الحركة والتداني وان كان بينهما عموم وخصوص من مطلق الا انه بحسب المورد ولكن بحسب الوجود هما وجودان بوجودين اذ التداني معلول للحركة تقول تحرك فتداني ولا اشكال في خروج مثل ذلك عن محل النزاع لعدم كون شيء واحد مجمعا للعنوانين بل شيئان متجاوران قد تحققا في وقت واحد وجود احدهما مطابق لعنوان الواجب والآخر مطابق لعنوان المحرم فلم يكن مثل هذا الاجتماع المسمى بالاجتماع الموردي محلا للنزاع بل يكون حاله حال النظر الى الاجنبية في الصلاة الذي لا اشكال في خروج مثل ذلك عن محل النزاع اذ متعلق الامر غير متعلق النهي وجودا فمن نظر الى الاجنبية في الصلاة اطاع من جهة صلاته وعصى من جهة النظر ولا يكون مثل هذا العصيان بوجوب فساد الصلاة فالاولى في بيان الفرق بين المسألتين هو ان مسألة اجتماع الامر والنهي من باب التزام لا من باب التعارض ولذا كان الفساد فيها مانعا مع العلم بالنهي فلو لم يعلم به صحت صلاته لتحقق الملاك فيها بخلاف مسألة ان النهي يقضي الفساد فان الفساد تابع لواقع النهي وان لم يعلم به وبالجملة الفساد في هذه المسألة من آثار العلم وفي تلك المسألة من آثار الواقع فكم فرق بين المسألتين كما لا يخفى .

الامر الثالث اشترط بعضهم قيد المندوحة في محل النزاع بان يكون للمكلف

مندوحة في مقام الامثال فمع عدمها بان ينحصر مصداق الكل في المجمع فهو خارج عن محل النزاع لكونه من التكليف بالحال وهو مما لا اشكال في عدم صلاحه لان يقع النزاع في صحته وفساده لكونه من التكليف بغير المقدور وقد اغترض على ذلك الاستاذ قدس سره في الكفاية بما حاصله ان عدم اعتبار المندوحة غير مضر بما هو المهم اذ المهم فيه هل ان تعدد الجهة يرفع محالية التكليف ام لا يرفع وهو لا يتفاوت بين وجود المندوحة وعدمها . نعم بالنسبة الى التكليف بالحال يفرق فيه بين وجود المندوحة وعدمها وملاك النزاع في مسألة الاجتماع هو كون التكليف محالاً لا التكليف بالحال . نعم لو كان الملاك فيه هو التكليف بالحال كان لاعتبار قيد المندوحة وجه الا انك قد عرفت ان الملاك هو محالية نفس التكليف فعليه لوجه لاعتبار قيد المندوحة . نعم على القول بالجواز يلزمه اعتبار قيد المندوحة انتهى كلامه ملخصاً

اقول اشتراط المندوحة انما يتم ويتوجه على القول بالجواز اذا بنينا على عدم سراية الطلب من الطبيعة الى الافراد اذ على هذا التقدير يصح اشتراط المندوحة اذ مع عدمها يستحيل التكليف بالجامع لانه حسب الفرض متعذر الامثال من غير الفرد العصبى ومعلوم ان الفرد العصبى ممنوع منه بحكم العقل قراراً من مخالفة النهى عن العصب وحينئذ لا يكون امثال التكليف مقدوراً بجميع الوجوه واما مع وجود المندوحة يمكن له امثال ذلك الجامع بغير هذا الفرد . واما اذا قلنا بالسراية على ماهو التحقيق فيكون المجمع يسرى اليه الامر والبعث على نحو التخيير فيكون الفرد مطلوباً فعله مع ترك بقية الافراد والفروض انه مع ذلك منهي عنه لكونه مشتتلاً على العصب ويستحيل البعث الى شيء منهي عنه فلا بد

من ان لا تشملها الطبيعة بما هي مأمور بها فلا يكون المجمع من المأمور به وحينئذ فنقول ان اكتفينا في النسخة بالمحبوبية صحت صلاته والا لم تصح سواء كانت هناك مندوحة للمكلف ام لا ، على القول بالجواز فضلا عن القول بالامتناع نعم يمكن صحة صلاته بناء على ما اختاره الاستاذ من جواز دعوة الامر الى غير متعلقه كما عرفت ذلك في مسألة الضد ولكنك عرفت الخدشة في ذلك المقام بان الداعوية التي هي معتبرة في العبادات ما كانت بنحو العلة الفاعلية دون الغائية والمتصور من الداعوية في الفرد الخارج من حيز الامر انما هو بنحو العلة الغائية التي لا تنفع في العبادات ثم انه ربما يتوهم جواز صدور العمل بنحو العلة الفاعلية لكن على القول بالترتب بان يقول المولى انك عن التصرف العنصري ولكن ان تصرفت بالغصب فليكن تصرفك بنحو الصلاة فيكون الامر بالصلاة مرتباً على النهي عن الغصب وهذا المنع من الامر جائز بناء على القول بالترتب ولكن لا يخفى ما فيه فان مسألة الترتب بناء على الاختلاف في المرتبة والمقام ليس من ذلك القبيل فان المرتبة في المقام ليست مختلفة بل الامر والنهي في عرض واحد فلا يلزم من القول بالترتب القول بالجواز .

الامر الرابع ان الاستاذ قدس سره تعرض في الكفاية الى توهمين في ابتناء النزاع احدهما ان القول بجواز اجتماع الامر والنهي مبني على تعلق الاوامر بالطبائع وعدم الجواز مبني على القول بالتعلق بالافراد ثانيهما ان النزاع في الجواز وعدمه مبني على القول بتعلقها بالطبائع اذ مع القول بتعلقها بالافراد لا محل للنزاع في جواز الاجتماع وعدمه اذ لا يعقل القول بالجواز بناء على ذلك وقد اجاب الاستاذ قدس سره عن كلا التوهمين بما حاصله ان ملاك النزاع متحقق على

كلا القولين اذ مرجعه الى ان تعدد الجهة يوجب تعدد الموجه من غير فرق بين القول بتعلق الاوامر والنواهي بالطبائع او بالافراد وحيث يتضح من كلام الاستاذ ان مبنى الجواز هو ان تعدد الجهة يوجب تعدد الموجه فاعلم ان معرفة ذلك وتحقيق الحال فيه يقتضي معرفة الجهات المتعددة التي يكون مبنى للقول بالجواز فنقول ومن الله المستعان ان الجهات على انحاء منها الاختلاف بالاجمال والتفصيل كنصور الانسان الحاكي عن حقيقته وتصور الحيوان الناطق الحاكي عن حقيقته والحقيقة فيهما واحدة الا انه في الاولى الحكاية كانت اجمالية وفي الثانية كانت الحكاية على نحو التفصيل ولا اشكال ولا ريب ان مثل هذا الاختلاف لا يكون مبنى الجواز لان تغايرهما في الحكاية لا يوجب تغاير المحكي والمحكي عنه اذ هما يحكيان عن حقيقة واحدة ومنها ان يكون الاختلاف بينهما بالاعتبار كالاختلاف بين الجنس والهيولى والفصل والصورة فان الاختلاف بينهما بحسب الاعتبار فان شيئاً واحداً ان اعتبر لا بشرط صار جنساً وصح حمله على الذات وان اعتبر بشرط لا صار هيولى ولا يصح الحمل ولا يخفى ان هذا النحو من الاختلاف لا يكون مبنى للقول بالجواز بل هو كسابقه يحكيان عن شىء واحد ومعنى فارد والاختلاف بالاعتبار لا يوجب اختلافاً في ناخية المحكي ومنها ان يكون الاختلاف بين الجهتين من جهة اختلاف منشئهما وكناتنا من الاوصاف الاعتبارية بحيث لا واقع لهما الا بمنشأ انتزاعهما فاذا كان كذلك يكونان من الجهات التعليلية لامن الجهات التقييدية لانهما لا يصلحان لتعلق الحكم بهما لكونهما اوصاف اعتبارية كالملكية والزوجية مثلاً امر بايجاد مملوك لزبد ونهي عن ايجاد زوج لهند والملكية والزوجية لا يصلحان لتعلق الحكمين بنحو تعلق الاوامر بالطبائع لما عرفت من انهما من الاوصاف

الاعتباريه التي لا يكون لها واقع المنشاء انتزاعها فظهر مما ذكرنا انه على هذا الوجه ايضا لا يكون مبنى للقول بالجواز لان الملكية والزوجية لا يصلحان لتعلق الحكمين بهما بل ربما يقال بخروج مثل ذلك عن نظر المجوزين من جهة اتحاد المتعلق فيهما كما اتحد في مثل أكرم العلماء ولا تكرم الفساق فانه في مورد اجتماع العالم والفساق في واحد لم يكن هناك جهة تعدد فعليه لم يكن مندرجا تحت محل النزاع ومثله هذا المقام اذ المطلوب من الزوجية والملكية ليس الايجاد واحد فلم يكن المتعلق متعدداً ولكن لا يخفى ان الجهة التي في مثال الاكرام متعددة ولا يسرى الاختلاف الواقع بين العلماء والفساق الى الاكرام لان الاكرام من مقولة الفعل والعلم والفسق من مقولة الكيف فالاختلاف في مقولة الكيف لا يوجب الاختلاف في مقولة الفعل وهذا بخلاف ما نحن فيه اذ الايجاد المضاف الى الزوجية والملوكية هو بعينه وجودها ولا يكون بينهما اختلاف الا بحسب الاعتبار فما يكون الاختلاف بينهما بحسب الوجود يكون لاحقا لهما بحسب الايجاد ومنها ان يكون الاختلاف بين الجهتين ناشئا من الاختلاف بالمنشأ وبالاعتبار كالاختلاف بين الحلو والايض فيكون من المحمولات بالضميمة بخلاف الصورة التي قبلها فان الاختلاف بينهما على نحو خارج المحمول فظهر الفرق بين هذه الصورة وبين الصورة التي قبلها وهذا الوجه من الاختلاف انما ينفع اذا كان الوصفان لا يجتمعان في مجمع مشترك بينهما فعلى هذا لا بد من الالتزام ببساطة المشتق حتى ينفع القائل بالجواز لان الجهتين متغايرتان بتمام التغاير وذلك يوجب تعدد الموجه ولما على القول بالتركيب فلا ينفع القائل بالجواز لان الجهتين ليسا متغايرتين بتمام الذات بل متغايرتان بجهة اذ على ما عرفت أن القول بالتركيب من الذات والتلبس بالحلاوة في الحلو والذات

والبياض في الالبيض وهذا كما ترى اذ ان الحلو والابيض ليس بينهما تغاير بتامهما بل بجزء من حقيقتها فلا ينفع القائل بالجواز الا القول بالبساطة هذا كله لو اغرضنا عما اخترناه في المشتق واما على ما حققناه فيه فنقول انه على القول بالبساطة ايضا لا يجدي القول بالجواز اذ على ما اخترناه في مقام الحل ان المشتق مأخوذ في مقام الحل بنحو النظر الآلى لاعلى نحو النظر الاستقلالي بل أخذ على نحو كونه مرآتا فعليه يكون المشتق حاكيا عن الذات فلا ينفع القول بالجواز نعم يجدي القول بالجواز لو قلنا ان المصحح للحمل في المشتقات اعتبارها لا بشرط على ما ذكرنا في بحث المشتق ومنها ان يكون الاختلاف بين الجهتين بنحو الاختلاف بالجنسية والفصلية او النوعية والشخصية فان كل واحد منهما يحكي عما لا يحكيه الآخر فمثل هذا الاختلاف هو الذى ينبغي ان يجعل محطا لنظر القائل بالجواز الذى يجتري بتعدد الجهة ولكن المعروف من مثاهم هو الصلاة والغصب فينبغى ان يقع الكلام فيهما فنقول قد اختلفت كلمات الفقهاء رضوان الله عليهم في بيان معانيهما على اقوال فمنها ان الصلاة عبارة عن الخضوع الذى يترتب على هذه الاكوان والغصب عبارة عن الكون المتحد مع هذه الافعال فعلى هذا لا يكون المثال من باب الاجتماع لان الصلاة والغصب على هذا يكونان طوليين لاعرضيين فعلى كلا القولين يمكن القول بالجواز فلم يكن مثل هذا محلا للنزاع .

ومنها ان الصلاة عبارة عن الاوضاع الخارجية من الركوع والسجود والغصب عبارة عن نفس الكون في المكان الذى لا يرضى صاحبه وعلى هذا يكونان بحسب المصادق متغايرين ولكن بحسب الوجود متعددين ومنها بان الصلاة عبارة عن كون خاص والغصب عبارة عن كون خاص فعليه يشتركان في الكون ويفترقان

بالنسبة الى الخصوصية فيكون التمايز بين الصلاة والغصب بتمايز الاضافة فباعتبار
اضافة الكون الى مالها هيئات الركوع والسجود والمواولة والترتيب تمتاز الصلاة عن
الغصب وباعتبار اضافة الكون الى المكان الذي لا يرضى صاحبه يمتاز الغصب عن
الصلاة وهاتان الاضافتان ليستا من قبيل الملكية والزوجية التي لا واقع لها الا
بمنشأها لان تلك الهيئات لها تحقق بحسب الخارج وكذلك تلك الاضافة الى مكان
لا يرضى به صاحبه لها تحقق في الخارج وواقعها ليس منحصر في اللحاظ الذهني
كما في الامور الاعتبارية بل تتحقق سواء كان هناك لاحظ ام لا فظهر لك ان
هاتين الاضافتين غير تلك الاضافتين فيجوز جعلهما متعلقين الاحكام بخلاف تلك
الاضافتين فيكونان من الجهات التقييدية لامن الجهات التعليلية والحق هو القول
الاخير وبؤيده اشتراط الاستقلال في بعض اوضاع الصلاة كالقيام ونحوه مما يعتبر
فيه الاستقلال فلا يصح الاستناد فمن هذا الاشتراط يقرب اعتبار الكون في مفهوم
الصلاة . واما الغصب فلمشبادر منه هو التصرف فيما لا يرضى صاحبه ولا اشكال في
كون هذا المعنى مما يتضمن الكون فيه ففعل الصلاة مع الغصب يشتركان في جزء
وهو الكون وينفرد كل منهما عن الآخر باضافة خاصة وهذا الاشتراك على هذا
النحو هو المعقول والمتصور فلا يرد ان هذا الاشتراك يكون موجبا وقرينه عقلية
على خروج مثل هذا النحو من المتفاهم العربي لا يقال على هذا تكون الصلاة والغصب
كلاهما من مقولة الفعل فهما يشتركان في تلك المقولة واشتركا كما في ذلك بوجوب
اجتماع الفعلين في فعل واحد يكون مجعلا لفعلين ومعنونا بعنوانين ولا يعقل ان
يكون شيء واحد مجعلا لفعلين فاذا كان ذلك غير معقول فلا بد ان يكون كل
واحد منهما من مقولة خاصة بان تكون الصلاة من مقولة الفعل والغصب من مقولة

الابن وهي الكينونة في المكان المصوب لانا نقول ما المراد باستحالة اجتماع فعلين في فعل واحد ان كان المراد ان الفعلين المتغايرين في الخارج يجتمعان في فعل شخصي واحد فسلم عدم معقوليته لكنه خارج عن محل الكلام ، فان محل الكلام انطباق عنوانين على شيء واحد فان كان المراد محالية انطباق العنوانين على شيء واحد واستحالة انتزاع عنوانين عن معنونه واحد فهو ممنوع أشد المنع إذ كما يجوز ان يكون مجمع واحد لجامعين يختلف بحسب المقولة كذلك يجوز ان يكون مجمع واحد لجامعين متفقي الحقيقة والاختلاف بحسب الحد بان يكون كل واحد منهما محدودا بحد مغاير لحد الآخر ومثاله يتضح بالفرض فاننا لو فرضنا ان الانسان مضيق الدائرة على وجه لا يشمل الا لزيد وعمر ثم انتزع انسان آخر مضيق الدائرة بحيث لا يشمل إلا فردين مثل زيد وبكر فاشترك العنوانان والجامعان في زيد فانطباق العنوانين على زيد لم يكن بينهما تغاير بالحقيقة لما عرفت من اشتراكهما من حيث الحقيقة ولكن التمايز انما هو بحسب الحد :

فاذا عرفت ذلك ظهر لك الحال فيما نحن فيه فان الصلاة والغصب بمقتضي ما عرفت من التفاهم العرفي مشتركان في الجزء ولكن التمايز انما هو بحسب الاضافة فان في الغصب كوننا مشوبا بوضع خاص ، وفي الصلاة كون مشوب بوضع خاص فاشتركا بحسب جزء وتغافرا في آخر . ثم انك قد عرفت ان مبني القول بالجواز ان يكون التعدد بحسب المفهوم ومنشأ الاعتبار وان تكون الجهة بنحو الجهة التقيدية لاعلى نحو الجهة التعليلية بخلاف بقية الصور . نعم ربما يقال ان القول بالجواز يمكن ان يكفيه تعدد المفهوم عن اعتبار تعدد في منشأ الاعتبار لان الاحكام انما تتعلق بالصور الذهنية ولا تتعدى الى الخارجيات فوحدة المنشأ لا يضر بها

ويتفرع على هذا امكان ان يكون اجزاء المركب فيها حكمان متضادان فتكون الاجزاء واجبة بالوجوب النفسي اذا لوحظت بحياها واستقلالها، واما اذا لوحظت في ضمن الكل فتكون واجبة بالوجوب الغيري ولا ينافي وحدة المنشأ إذ الحكمان متعلقان بالصور الذهنية ولا يسرى من تلك الصور الى الخارجيات فلا يضر وحدتها على ان التغاير بالاجمال والتفصيل متحقق ايضا الذي هو مبني القول بالجواز كما انه يمكن ان يحصل التغاير بلا بشرط وبشرط لا الذي يمكن ان يكون مبني للقول بالجواز . وبالجملة ان ذلك لو تم تكون الصور الثلاثة مبني للقول بالجواز . اللهم الا ان يقال بمنع الصورة الثالثة لان يكون مبني للقول بالجواز لانه على ذلك التقدير تؤخذ الجهة على نحو التعليل وعليه لا يمكن تعلق الحكم بها وعلى تقدير الحكم بها فلا بد من صرفه الى مافي الخارج والمفروض ان مافي الخارج واحد لا تعدد فيه ولكن الانصاف انه على اي تقدير من تلك الصور التي ذكرنا حتى على ما اخترناه منها يمكن منسج اجتماع الامر والنهي . اما على الصورتين الاوليتين فلا ينفع الاختلاف بحسب المفهوم مع كون مافي الخارج متحداً لان مافي الذهن لم يؤخذ على نحو الاستقلال بل انما يؤخذ على سبيل الآلية وكونه مرآة وحاكيا لما في الخارج واخذ على ذلك النحو يوجب ان يكتسب لونا من المحكي عنه لما كان بينهما اتحاد كاتحاد المرآة بالنسبة الى المرئي بنحو لا يرى الا المحكي عنه . فيكون النظر الى الحاكى نظرا آليا فاذا عرفت ذلك تعرف ان الحاكى يكتسب اتحداً من المحكي فيما نحن فيه فاذا تلونت الصورة من الخارج لون الاتحاد فتكون الصورتان متحدتين فينشد كيف يعقل توارد الحكمين على تلك الصورتين وقس على ما ذكر اجتماع الوجوب النفسي والغيري في اجزاء المركب فانضح من ذلك انه لا يعقل القول

بالجواز في الصورتين الاوليتين كالصورة الثالثة .

واما الصورة الرابعة التي نختارها فيمكن منع جواز الاجتماع لانه لما كانت الصلاة مع الغصب يشتر كان في جزء فلا بد ان يكون ذلك الجزء يسري اليه الحكمان ولا يعقل اجتماع الحكمين المتضادين في مورد واحد . بيان ذلك ان الصلاة لما كانت عبارة عن الكون المخصوص بالكوع والسجود وغيرهما من اوضاع الصلاة وكان الغصب عبارة عن الكون المقيّد بما لا يرضى به صاحبه وتعلق الامر بالصلاة والنهي بالغصب فلا بد وان يكون كل حكم منهما يسري الى جميع ماله من الاجزاء فالامر بالصلاة ينسبط على جميع اجزائها وهي الكون وتلك الاوضاع المخصوصة والنهي تعلق بالغصب فينسبط على اجزائه وهي الكون وما لا يرضى به صاحبه فيكون في الكون وجوب ضمني من طرف كونه جزءاً من الصلاة وحرمة ضمنية من جهة كونه جزءاً من الغصب فالكون الواحد صار مجمعا وموردا للوجوب الضمني والحرمة الضمنية ولا يعقل اجتماع حكمين متضادين ولو كانا ضمنين في مورد واحد . وعليه لا بد من ارتفاع احد الحكمين عن الكون لكي ترتفع الاستعالة فاذا ارتفع احد الحكمين من الكون يلزم ارتفاعه من تمام الخصوصية اذ لا يعقل ارتفاع الحكم من الجزء وبقاؤه بالنسبة الى الكل فمن ارتفاعه من احد الجزئين يستلزم ارتفاعه من الجزء الآخر نعم لو قام دليل خاص على بقاء الحكم بالنسبة الى الجزء الآخر لكان حكما مستقلا فلا مانع منه وفي الفرض المذكور لم يقم دليل إلا دليل نفس الكل وحينئذ لو انتفى الحكم من جزء يوجب انتفائه من الكل وعليه لا يبقى الجزء الآخر متعلقا لذلك الحكم .

هذا ويمكن ان يقال بوجود الدليل على بقاء الجزء الآخر على حكمه

وليس ذلك دليل الكل . بانه ان ما كان من قبيل تراحم الحكمين كالمقام عند ارتفاع الحكم كما في الجزء المشترك لا ترتفع المصلحة الوجوده بالنسبة الى ما لم يتراحم فيه الحكماء . إذ لا ينافيها ارتفاع احد الحكمين بالنسبة الى ما وقع فيه التراحم إذ المصلحة فيه لم ترتفع وانما ارتفعت فعليتها ويؤيده الوجدان فانه يقضى بان ارتفاع عملية المصلحة في السكون من جهة تراحم الحكمين لا يوجب ارتفاع المصلحة في الاضافة الخاصة فلا بد من مراعاة تلك المصلحة مثالا لو فرضنا ان مفسدة الحرمة غالبية على مصالحة الوجوب فتزول مصلحة الوجوب ونحكم بالحرمة ولكن لو عصى الفعل له ان يلزمه بحفظ مرتبة الاضافة الخاصة وبعبارة اخرى انه يحصل بعد عصيان ذلك النهي وجوب الزامى ناشئ من الحكم بحفظ خصوصية الصلاة بان يقول لو عصيت حرمة الكون فيجب عليك حفظ المصلحة الملزمة للخصوصية بقدر الامكان . نعم يبقى اشكال كيفية امكان صحة التقرب منه فنقول ان مسألة قصد التقرب مسألة فقهية يلاحظ فيها لسان الدليل فان ذل الدليل على اعتبارها في جميع اجزاء الصلاة لا يمكن ان يتأتى منه قصد التقرب لان المفروض ان في الكون مفسدة اوجبت رفع المصلحة المتحققة فيه فكيف يمكن ان يتقرب مع ارتفاعها وان لم يدل دليل اعتبارها على جميع الاجزاء بل ولو كانت متحققة في جزء من الاجزاء فيمكن ان يتأتى منه قصد التقرب وتصح الصلاة الا ان ذلك ليس ملاكاً لمسألة جواز الاجتماع وعليه ان مبنى الجواز هو كون الجهتين لا يشتركان في جزء من الوجود لكي يسرى كل من الامر والنهي الى ما تعلق به الآخر ودعوى ان مبنى الجواز هو ان تعدد الجهة يوجب تعدد الموجه وجود الكي يكون التركيب انضماميا محل نظر اذ الفرض على تقدير تحققه فهو خارج عن محل الكلام اذ لا اشكال في جوازه ولا

ينبغي لاحد ان يقسول بامتناع تعلق الامر بشيء مغاير للنهي عنه وجودا بدعوى الالتزام باجتماع الضدين اذ ذلك يكون من قبيل المتلازمين وجودا المختلفين في الحكم الذي لا اشكال في جوازه ويكون من اجتماع الحكمين المختلفين موردا فما ذكره بعض الاعاظم قدس سره من ان مبنى الجواز هو كون التركيب انضماميا لكون المجموع حينئذ مركبا من حقيقة العنوانين ويكون مجمعا للمقولاتين كان باحدهما متعلقا للامر وبالاخر متعلقا للنهي فلا يسرى احدهما الى الآخر في غير محله اذ مع هذا الفرض بان يكون كل عنوان له ما يمازاه وجود خاص فيكون من قبيل المقولاتين المتجاورتين باحدهما يتعلق الامر وبالاخر النهي مما ينبغي القطع بخروجه عن محل النزاع اذ لا يرتاب احد بعدم سراية كل من الامر والنهي الى متعلق الآخر وانما الذي يصلح ان يكون محلا للنزاع هو ان يكون وجود واحد له جهتان من دون فرق بين كونها اعتباريين او احدهما اعتباريا والاخر مقوليا لكي يمكن ان يقع النزاع في سراية الحكم من احدهما الى متعلق الآخر فان قلنا ان تعدد الجهة يوجب تعدد الموجه بنحو لا يسرى الامر من احدهما الى الآخر فيجوز الاجتماع وان قلنا بان تعدد الجهة يوجب تعدد الموجه بنحو يسرى الامر من احدهما الى متعلق الآخر فلا يجوز الاجتماع من دون فرق بين كون الجهتين تعليليتين او تقيديتين فدعوى ان الامتناع مبنى على كون الجهتين تعليليتين والجواز على كونهما تقيديتين في غير محلها اذ الجهتان ان اشتركا في جزء من المتعلق فيوجب تعلق كل منهما بما اشتركا به فيلزم القول بالامتناع وان لم يشتركا بل كان كل جهة يكشف عن حد خاص من الوجود الخارجى فيلزم القول بالجواز من غير فرق بين كون الجهتين تعليليتين او تقيديتين .

ودعوى كون الجهتين تقيديتين مما يوجب جعل الوجود تركيا انضماميا بنحو يكون من قبيل انضمام مقولتين فالظاهر ان ذلك مما لا ينبغي ان يجعل محلا للكلام اذ لا اشكال في جوازه لاختلاف متعلق الامر والنهي بحسب الوجود ولذا ان الاستاذ قدس سره في الكفاية وفاقا للمشهور جعل العنوان هو ما ذكرناه من ان تعدد الجهة يوجب تعدد الموجه من دون التقييد بكون الجهة تقييدية او تحليلية ولم يبين الجواز على كون الجهة تقييدية فعمدة نظر القائل بالجواز هو عدم السراية اي سراية كل من الامر والنهي الى متعلق الآخر لتعدد الجهة بنحو يكون تعدد الجهة يوجب تكثر جهات الوجود من غير فرق بين القول بسراية الحكم من الطبيعة الى فـردـه وعدمه غاية الامر بالنسبة الى القول بعدم السراية لا يحتاج الى تعدد الجهات الموجبة لتكثر جهات الوجود بل يكفي بالتعدد ولو بالاطلاق والتقييد فكم فرق بين القول بالسراية وبين عدمها بناء على الجواز اذ على السراية يلتزم القائل بالجواز بكون المجمع داخلا تحت عنوانين مختلفين بنحو يكون كل عنوان ينتزع من مرتبة خاصة من الوجود غير المرتبة التي انتزع منها العنوان الآخر فلا ينتزعان من خصوص جهة خاصة والقائل بالامتناع يردده ويدعى عدم انطباق كل عنوان على مرتبة خاصة فيقع النزاع بين الفريقين في التطبيق وان الوجود الخارجي غير صالح لان ينتزع منه لكل حد وجهة عنوان على الامتناع والقائل بالجواز يدعى صلاحية الوجود الخارجي لذلك فلذا لا يسرى الحكم من احدهما الى ما يتعلق به الآخر واما بناء على عدم السراية فالقائل بالجواز في سعة من ذلك فيمكن له القول بالجواز ولو لم يكن لمتعلق الامر والنهي اختلاف بالعنوان الموجب لتكثر جهات الوجود بل يجري حتى فيما اذا كان بين العنوانين اتحاد عنوانا ولكنهما مختلفان بالكلية

والجزئية وبالجملة فليس القائل بالجواز يلزمه القول بعدم سراية الامر أو النهي من الكلّي الى الفرد بل يمكن له القول بذلك على كلا القولين كما ان القول بالامتناع لا يفتني على القول بالسراية وان كان جهة النزاع تختلف باعتبار القول بالسراية وعدمها فعلى السراية يكون النزاع في التطبيق على مافي الخارج وان مافي الخارج فيه جهات متكثرة وموجه بوجهين مختلفين باحدهما تعلق الامر والآخر تعلق به النهي فرجعه الى النزاع في الصغرى مع تسليم اصل الكبرى بان ما كان موجهها بعنوانين وكان متكرر الوجود بحسب الجهة بنحو ينتزع من كل جهة من جهاته بالخصوص عنوان غير ما ينتزع من الجهة الاخرى فلم يشتركا في انتزاعها من جهة واحدة فلم يقع النزاع في ذلك وانما النزاع حينئذ في ان مافي الخارج هو من اي النحوين فالقائل بالجواز يدعي احتمال المجمع على حيثيتين يكون بحيثية وبعد ينتزع عنوان قد تعلق به الامر وبحيثية اخرى انتزع عنوان يتعلق به النهي والامر وان سرى من العناوين الكلّي الى المجمع الا انه لا يسري الى ما تعلق به النهي من الجهة الاخرى وينكر القائل بالامتناع ذلك بالنسبة الى الموجود الخارجى الذي هو الصلاة في الدار المفصولة مثلا واما على عدم السراية فالنزع بين الفريقين في اصل الكبرى مع عدم المخالفة في الصغرى .

اذا عرفت عنوان البحث فقد وقع الخلاف بين قائل بالامتناع وقائل بالجواز (١) قال الاستاذ قدس سره بالاول واستدل عليه بامور : الاول انه لا

(١) قال بعض السادة الاجلة قدس سره في بحثه الشريف ان العمدة في هذا المقام هو ان اجتماع الامر والنهي من قبيل اجتماع الضدين واجتماع الضدين محال ولكن الكبرى لما كانت من المسلمات الضرورية فلذا ينبغي تحقيق حال الصغرى

اشكال في التضاد الواقع بين الاحكام التكليفية الثاني ان المتعلق في الاوامر والنواهي هي نفس العنونات بتوسط العناوين ولا يتعلق بالعناوين التي ليس لها

وهي موقوفة على امرين : الاول ان الامر والنهي اعني الوجوب والحرمه من قبيل المتضادين ، الثاني المحل واحد لا تعدد فيه وتعدد الجهة غير كاف وقد اشار الى الاول بقوله (احدهما انه لا ريب في ان الاحكام الخمسة متضادة في مقام فعليتها وبلوغها الى مرتبة البعث والجزر . . . الخ مما يرجع الى ناحية الصغرى وأشار الى الثاني ببقية الامور والانصب أن يراد من قوله في مقام فعليتها في هذا المقام من الحكم الانشائي والحكم الفعلي غير ما هو مذكور في مراتب الحكم لأن المراد بالحكم الانشائي المذكور في مراتب الحكم هو الحكم الانشائي الذي لم يبلغ مرتبة البعث والجزر وبالفعلي ما بلغ تلك المرتبة وظاهر ان ذلك لا ربط له في المقام فالأولى في هذا المقام ان يراد من الحكم الشائي ما كان وارداً على نفس الموضوع من غير نظر الى الجهات الاخر المعارضة لذلك الحكم مثل ان تقول الغنم حلال من غير نظر الى حيث كونها مفصوبة أو ميتة أو غير ذلك مما يوجب حرمتها وبالحكم الفعلي ما كان وارداً على الموضوع مع النظر الى الجميع حيث يحكم بحلية الغنم مع ملاحظة جميع الجهات من كونها مفصوبة أو ميتة فالاحكام إنما تكون بينها المضادة إذا كانت فعلية بهذا المعنى لا فيما إذا كانت شائية كذلك مثلاً يحكم على الغنم بالحلية من حيث انها غنم من دون نظر الى كونها مفصوبة فلا ينافي ذلك الحكم عليها من حيث كونها مفصوبة بالحرمه . وعليه فالقائل بالجواز يقول ان الصلاة بجميع شؤونها وحسيناتها واجبة سواء كانت في مكان منصوب أو غيره وان النصب بجميع شؤونه وجهاته حرام سواء كان في ضمن الصلاة أو غيرها وحينئذ يجتمع الحكمان الفعليان في الصلاة في المكان المنصوب والقائل

مابازاء في الخارج ويكون من خارج المحمول كالملكية والزوجية والرقية والحرية
والمنصوبية الى غير ذلك لوضوح ان البعث والزجر لا يكون عنها وانما تجعمل آلة

= بالامتناع يقول ان الصلاة من حيث انها صلاة من غير نظر الى عوارضها
وحيثياتها واجبة والغصب من حيث انه غصب من غير نظر الى عوارضه وحيثياته
انه حرام ففي الصلاة في الدار المنصوبة يجتمع المقتضي لكلا الحكمين أعني حيثية
الصلاة وحيثية الغصب فأياً يكون الغالب هو الفعلي وقد يكون الفعلي غير هذين
الحكمين إذا لم يكن مرجح في البين وحينئذ فلم يجتمع الحكمان الفعليان بل يكون
أحدهما فعلياً والآخر شائياً أو كلاهما شائيين والحق هو جواز اجتماع الأمر
والنهي لأن الفعل الخارجي لم يكن متعلقاً للأمر والنهي إذ لو كان ذلك متعلقاً
لها لكان من طلب الحاصل ويستحيل تحصيل الحاصل فلا بد وأن يكون المتعلق
للأمر والنهي هو الطبيعة أي الماهية الملاحظة لمرآة للخارج من دون سراية ذلك
الى نفس ما في الخارج من أفراد تلك الطبيعة وحيث انها تلاحظ مرآة لا يوجب
سراية الحكم منها الى تلك الأفراد وعليه يكون متعلق الأمر هو الطبيعة في ظرف
العدم وكذا متعلق النهي وحينئذ لم يجتمع الحكمان لعدم اتحاد متعلقيهما وأما ما
يقع في الخارج إطاعة للأمر وعصياناً للنهي باعتبار مطابقتها لما يتعلق به
الأمر ولما تعلق به النهي فالخارج ليس إلا ظرف الاطاعة والعصيان ولا يكون
ظرف التعلق وإنما ظرفه الذهن ففي ظرف التعلق الذي هو الذهن لم يجتمع الحكمان
وفي ظرف الخارج لا أمر ولا نهى فما ذكر من ان جواز الاجتماع يوجب
التكليف المحال لا التكليف بالمحال وان كان واضحاً إلا انه لم يكن هناك اجتماع
حتى يشكل عليه باستلزامه لذلك المحال وحينئذ فليس في نفس الشارع إرادة
وكرهة بالنسبة الى شيء واحد .

أقول ان تعلق الأوامر والنواهي بالصور الذهنية ليس باعتبار وجوداتها =

للحفاظ متعلقاتها .

الثالث ان تعدد الوجه لا یوجب تعدد الوجه كما هو كذلك بالنسبة الى

= الذهنية بل بما انها تحمكى عما فی الخارج لقيام المصالح والمفاسد بالموجودات الخارجية فهي مرادة ومطلوبة بالعرض بواسطة حکاية تلك الصور الذهنية عنها فبعد الاعتبار يسري الأمر والنهي الى المجمع فيكون من قبيل الجمع بين الضدين لأن النفس تجعل تلك الصور الذهنية وسيلة لارادة تلك الوجودات الخارجية بنحو يسري اليها الطلب قبل تحققها فی الخارج لكي لا يقال بأن الخارج ظرف السقوط لا الثبوت وما ذكرنا من سرایة الوجوب والنهي الى ما فی الخارج بواسطة تلك الصور الذهنية يظهر ان اجتماع الأمر والنهي يكون آمرياً لا مأورياً فقط بدعوى ان الجواز مبني على ان الاجتماع مأوري لا آمري بتقريب ان الأمر في مقام الجمل أورد أمره على الطبيعة والنهي على طبيعة أخرى لا ربط لأحدها بالآخرى وإنما المأمور فيما إذا كان له مندوحة طبق الاثنين بسوء الاختيار على الواحد الذي هو جمع العنوانين ممنوعة لأن هذا يرجع الى ما تقدم وقد عرفت الجواب عنه . كما ان دعوى الجواز مبني على ان تعلق الأحكام على المفاهيم ليست باعتبار نتيجة الحمل أي رتبة اتحادها مع المصاديق وإنما تعلقها بالمفاهيم باعتبار رتبة الحمل فانها رتبة التغاير وبهذا الاعتبار يصح الحمل لما هو معلوم ان الحمل يحتاج الى مغايرة واثنية في غير محلها لما عرفت ان تلك المفاهيم المتصورة ليست معتزة بما انها موجودات في الذهن بل اعتبرت بما انها حاكيات عن الخارج فعليه يسري كل من الأمر والنهي الى ما فی الخارج فيلزم أن يكون في المجمع اجتماع الضدين ومنه يظهر بطلان دعوى الجواز بناء على ان متعلق الأحكام هي الماهيات بلحفاظ عدم تحصلها فانها في هذه المرتبة ماثرة الكثرة في هذا الظرف أي ظرف الخطاب =

المفاهيم والعناوين المنطبقة عليه تعالى فانه بسيط من جميع الجهات تصدق عليه مفاهيم عديدة تحكي عن تلك الذات البسيطة . الرابع ان الوجود الواحد لا يكون له الا ماهية واحدة وبعد ذكر هذه المقدمات قال ما قلناه فالجمع وان تصادقا عليه متعاقبا الامر والنهي الا انه كما يكون واحداً وجوداً يكون واحداً ماهية وذاتاً وحاصله انه على القول بالجواز يلزم اجتماع الحكيم المتضادين في الجمع مع ان تعدد الجهة فيه لا يوجب تعدده وذلك محال وما يستلزم المحال محال ولكنك قد عرفت ان مبنى القولين ليس على القول بالسراية وعدمها فان قلنا بسراية الامر والنهي من الكلي الى الفرد قلنا بالامتناع والا فبالجواز لما عرفت من انه لو قلنا بالسراية يمكن القول بالجواز بدعوى ان تعدد الجهات يوجب تكثراً في ناحية الوجود بالالتزام بانتزاع عنوان من حد خاص والآخر من حد آخر على انه يظهر من

- وتعلق الأحكام لم يجتمع الحكمان ولكن لا يخفى ان ذلك يتم لو اخذت الماهيات موجودة في الذهن من دون إعتبار حكايتها لما في الخارج ولكن قد عرفت بطلانه إذ بهذا الاعتبار لا ينطبق على ما في الخارج فلا يمكن الامتثال وان اخذت بنحو حكايتها عما في الخارج سرى كل من الأمر والنهي الى ما في الخارج فيكون في الجمع قد اجتمع فيه الأمر والنهي فيلزم ذلك المحذور ولا رافع له إلا بما ذكره بعض الأساطين من التركيب الانضمامي بأن يكون الجمع قد اجتمع فيه مقولتان أحدهما صارت متعلقة للأمر والاخرى للنهي ولكن لا يخفى ان مثل ذلك خارج عن محل النزاع إذ يكونان من قبيل المقولتين المتجاورتين الذي لا إشكال عند القوم من جواز تعلق الأمر بأحدهما والنهي بالآخر فانهم وتأمل .

المقدمة الثانية عدا المقصودية من الامور الاعتبارية التي هي من الخارج المحمول كالملكية والزوجية مع الفرق الواضح بين الامور الاعتبارية كالملكية والزوجية وبين المقصودية فان الملكية والزوجية يناطان بالجعل وبعد الجعل ليس لهما وجود إلا في الذهن فاذا توجه طلب للملكية فلا بد من صرفه الى ما يوجد في الخارج لأن الأمر الاعتباري لما لم يكن بازائه شيء في الخارج لا يعقل تعلق الحكم به . أما تعلق الطلب بالملكية فان اريد بطلب الملكية طلب تحصيلها فيكون المراد طلب جعلها وان اريد من طلب الملكية طلب إبقائها كان المراد إيجاد المملوك المجعول ملكيته . وبالمجلة ان الملكية والزوجية بعد الجعل ليس لهما وجود في الخارج وبؤيد ذلك ان الملكية والزوجية موقوفان على لحاظهما فلو لم يكن هناك لاحظ لم يوجد ، وأما في المقصودية فهي خلاف ذلك فانها منتزعة من نسبة المكان الى ما يكره ما لكان من الكون فيه والكراهة والرضا لا إشكال انهما من الامور الواقعية وكان لهما حظ من الوجود الخارجي ولا يتوقف تحقق هذه النسبة على لاحظ ومعتبر بل لو لم يكن هناك لاحظ كانت تلك النسبة متحققة كالتحنية فانها منتزعة من كون أحد الشئيين اخفض من الآخر فاذا كان أحد الشئيين اخفض من الآخر كما تنتزع التحنية تنتزع الفوقية ولو لم يكن في العالم لاحظ والحاصل لا وجه لقياس المقصودية على الملكية والزوجية مع كمال الفرق بينهما . فتحقق مما ذكرنا انه يمكن القول بالجواز فيما كانت الجهة مختلفة اما تمام المنشأ كالاختلاف بين الجنس والفصل وأما في بعض المنشأ والاشتراك في البعض الآخر كالمشتقات على القول باعتبار الذات في مفهومها ونظير المشتقات ما ذكرناه بالنسبة الى الغصب والصلاة بناء على ما اخترنا من كونها يشتركان في نفس الكون.

فان قلت ان الجنس والفصل بحسب الوجود متحددان وذلك ينافي القول بالجواز (قلت) نعم ينافي تعلق الأمر والارادة الفعلية مع كونه منهيًا عنه ولكن لا ينافي تعلق المحبوبة مع المفاوضة بالشئ الواحد باعتبارين بل يمكن القول بتعلق الأمر به بنحو ما ذكرنا بالترتب كأن يقول لا توجد الجنس في أي نوع كان ثم يقول ان عصيت ذلك وخالفت ما نهيتك فأمرك ان توجد الجنس في النوع الانساني المميز عن غيره بالناطقية .

وكيف كان فالخلق هو التفصيل بين ما إذا كانت الجهتان تشتركان في جزء كما في الصلاة والغصب فانها يشتركان في نفس الحركة في الدار الغصبية فما يكون غصباً هو جزء للصلاة (١) فنقول بالامتناع إذ حينئذ لا إشكال في

(١) بناء على ان الحركة في الايون المغصوبة في الدار الغصبية كما انها غصب كذلك يكون جزءاً للصلاة ولكنه خلاف التحقيق فان الحركة في كل مقولة هي عين تلك المقولة إذ هي ليست بمقولة مستقلة وإنما هي عبارة عن تجدد المقولة فالحركة في الابن ابن فاذا فرض ان الغصب من مقولة الابن فتكون الحركة في الابن غصباً وليست مراداً للصلاة لأنها من مقوله الوضع فلا يعقل اتحاد مقولة الوضع مع مقولة الابن مضافاً الى ان الحركة الخاصة ليست من المقولة إلا انها توجد مقولتين متباينتين باحدهما تعلق الأمر وبالأخرى تعلق النهي لكي يكون التركيب انضمامياً ولذا ادعى بعض الأساطين بأن القول بالجواز مبني على كون التركيب إنضمامياً ولكن لا يخفى انه مع عدم تحقق الاتحاد بينهما يكو فان من قبيل مقولتين متجاورتين موجودتين بوجودين فمثل ذلك خارج عن محل النزاع إذ لا إشكال في جوازه وان فرض بينهما اتحاد كما ادعاه « قدس سره » بأن يكون أحدهما من مشخصات الأخرى وبذلك يكون وحده بينهما بنحو يكون

سراية كل من الأمر والنهي الى ما به الاشتراك حتى تكون نفس الحركة متعلّقا

. مركباً واحداً فهو وان أمكن دخوله في محل النزاع إلا أن فرضه غير معقول مع كون الصلاة من مقولة والغصب من مقولة أخرى إذ لا يمتثل أن يكون أحد المقولتين من مشخصات الأخرى فلذا الحق هو امتناع اجتماع الأمر والنهي بناء على ما هو الحق من أن متعلق التكليف هي الوجودات الذهنية بما أنها حاكية عما في الخارج ويسري الأمر أو النهي بواسطة تلك الصور الذهنية الى ما في الخارج مثلاً الحركة الحاصلة في دار الغير أو أرضه بغير رضى المالك مصداق حقيقي لما هو المحرم كما أن الصلاة ليست إلا هذه الحركات الحاصلة في ذلك المكان أو تكون محصلات لأوضاع الصلاة فيجتمع الوجوب والحُرمة . غاية الأمر بالنسبة إلى الأول الوجوب النفسي مع الحرمة النفسية يجتمعان وفي الثاني الوجوب المادي والحُرمة النفسية يجتمعان والحاصل أن الوجود الخارجي أن كان من قبيل المقولتين المتجاورتين فلا إشكال في جواز اجتماع الأمر والنهي بأن يتعلق الأمر بمقولة والنهي بمقولة إلا أن مثل ذلك خارج عن محل النزاع وان لم يكن كذلك وقلنا بتعلق الأمر والنهي بالوجودات الذهنية بما أنها ترى خارجية فلا محيص من القول بالامتناع لكونه واحداً وجوداً وان كان متعدداً مفهوماً إذ تعدده لا يوجب تعدداً في الوجود فلا محالة يكون من قبيل اجتماع الضدين على أن الغصب والصلاة ليسا من قبيل مقولتين وانما هما من الأمور الاعتبارية فإن الغصب مما اعتبره العقلاء فقد اعتبروا التصرف بدِين رضى المالك واذنه غضباً وعلى هذا النحو أمضاه الشارع كما أن الشارع اعتبر الأوضاع الخاصة والاذكار صلاة .

وعليه يكون التركيب اتحادياً لا تطابقاً على شيء واحد ودعوى انها من قبيل مبادئ المشتقات لكي يكون التركيب انضمامياً وليس من قبيل المشتقات لكي =

الحب والكره فلو مستلزم للحال وما يستلزمه يكون محالاً وبين ما يكون المجمع وجوداً واحداً إلا ان الجهتين لا يشتركان في شيء واحد بل يكون كل جهة تكشف عن حد من حدود ذلك الوجود كما يتصور ذلك في الجوهر الذي يكون بطرفه محبوباً وبطرفه الآخر مبغوضاً فلا مانع من القول بالجواز إذ من الممكن قابلية الوجود الواحد للتقسيم الى جهتين كل جهة منشأ لترتب اثر بل ربما يقال ان الفرد الشخصي وان لم يكن له عناوين متعددة واسكن لما كان منحللاً الى طبيعة وخصوصية فربما كانت الطبيعة مشتملة على مصلحة فتكون محبوبه والخصوصية مشتملة على مفسدة فتكون مبغوضة ولا مانع من اجتماع المحبوبة والمبغوضة في شيء واحد وكان موجهاً بجهتين فجهة محبوب وبجهة مبغوض ولا منازعة بين المفسدة والمصلحة في عالم المحبوبة والمبغوضة قبل بلوغها الى مرتبة الفعلية ومع بلوغها الى تلك المرتبة تحصل المصاداة بينهما في عالم التأثير والايحاء فيكون التأثير لما هو الأقوى

= يكون التركيب اتحادياً . انما تم بناء على دخول الذات في حقيقة المشتق انكي ينطبق عنوان المشتق على الذات المأخوذة في مفهومه فيكون التركيب اتحادياً . واما بناء على ما هو الحق من عدم دخول الذات في مفهوم المشتق وان الفرق بين المبدأ والمشتق بصرف الاعتبار فالمشتق يعتبر لا بشرط والمبدأ بشرط لا فلا فرق بينهما في المفهوم ولا تترتب الثمرة التي ذكرت بانه ان جعل المقام من قبيل المشتقات فالتركيب اتحادي لصدق عناوين المشتقات على الذات وان جعل من قبيل المبادئ فالتركيب انضمامي لعدم صدق المبادئ على تلك الذات لما عرفت من ان الفرق بينهما بالاعتبار فلحفاظ المفهوم بالحفاظين لا يوجب التغير بحسب ذات الملحوظ في الخارج تغييراً جوهرياً كما لا يخفى .

فان كانت جهة المفسدة هي الأقوى فتكون هي المؤثرة وحينئذ تكون جميع افرادها مبعوضة لما عرفت ان النهي سار في تمام الأفراد ولا يكون من اجتماع الأمر والنهي وان كانت الجهتان متساويتين فينتهي الأمر الى التخيير بينهما فلا يكون ايضاً من باب اجتماع الأمر والنهي لأنه لا يكون في البين امر ولا نهى واما اذا كانت جهة المصلحة اقوى فتسقط جهة المفسدة من التأثير ويكون التأثير فقط للطبيعة وقد عرفت ان مطلوبة الطبيعة لا بشرط وبالنسبة الى افرادها يكون الطلب تخييراً فيكون تركها مبعوضاً بترك جميع الأفراد وليس مبعوضاً مع ايجاد بعض الأفراد فمع انحصار الطبيعة بفرد يكون تركها مبعوضاً بترك ذلك الفرد واما مع عدم الانحصار فترك ذلك الفرد ليس بمبعوض لعدم تركه إلا للخصوصية لا لأصل الطبيعة فعليه تكون الخصوصية وجودها وعدمها سواء فتكون مباحة مع ان الطبيعة واجب فيجتمع الوجوب والاباحة في واحد شخصي فباعتبار طبيعته واجبة وباعتبار خصوصيته مباح فاذا صح ذلك واجتمع الوجوب والاباحة في شيء واحد فليجتمع الوجوب والحرمه في شيء واحد شخصي باعتبارين لاشتراكهما في كون الأحكام متضادة لأن الخصوصية ولو كانت فيها جهة مفسدة إلا ان جانب المصلحة غالبه عليها فتتغزل تلك الخصوصية عن التأثير والتنجز لغلبة تلك المصلحة ولكن لا تزول جهة المبعوضة عنها هذا لو لم نقل بالترتيب .

واما لو قلنا بالترتيب فللازمه جواز الاجتماع ولو كان النهي منجزاً وتقريب تعجزه ان يقال انك قد عرفت ان تعلق الأمر بالطبيعة معناه ايجاد الطبيعة في أي فرد كان مخيراً بين كون الخصوصية ذات مفسدة او لم تكن ، واما تعلق النهي فقد عرفت في مسألة تعلق الأمر والنواهي بالطبايع ان تعلقه بنحو السراية بمعنى

ان المطلوب ترك جميع افراد المنهي عنه فتكون الخصوصية التي فيها مفسدة بالنسبة الى الطبيعة المأمور بها نسبة المضيق المأمور الى الموسع الأهم لأن الطبيعة لم تكن مأموراً بها مطلقاً بل تكون مأموراً بها في الجملة أي في أي فرد كانت فيجزى الاتيان بغير المجموع بخلاف الطبيعة المنهى عنها فانما يحصل الامتثال بها بترك جميع افرادها حتى فرد المجموع فيكون المأمور به موسعاً والمنهى عنه مضيقاً وقد عرفت في المباحث المتقدمة ترجيح المضيق ولو كان مهماً على الموسع ولو كان أهم فلو توجه الى الطبيعة امر فلا بد من صرفه الى غير المجموع فيكون المجموع خارجاً عن دائرة الأمر إلا ان يكون تاركاً بقية الأفراد فيمكن تعلق الأمر على نحو الأمر الترتبي .

و بالجملة انا لو قلنا بالترتب فيجتمع الأمر والنهي ولو كانا فعليين واما لو قلنا بعدم الترتب فيمنع من اجتماع الامر والنهي الفعليين ولـسكن لا مانع من الالتزام باجتماع المبغوضية والمحبوبة في شيء واحد شخصي باعتبارين ومما ذكرنا يظهر ان تعلق النواهي بالعبادات يبقى على ظاهره من دلالة على الحزاة والمنقصة .

بيان ذلك هو ان العبادة تارة يكون لها بدل واخرى لا بدل لها فما كان لها بدل فيكون الترك المبغوض هو ترك الطبيعة رأساً واما تركها الذي لا يستتبع تركها رأساً فليس بمبغوض بل ربما يكون راجعاً في هذه الصورة تكون الطبيعة واجبة والمكروه هي الخصوصية . واما فيما لا بدل له فنقول ترك الطبيعة مرجوح وترك الخصوصية راجح مثلاً ان الصوم في نفسه راجح ولـسكن ايقاعه في يوم عاشوراء مثلاً مرجوح فيكون النهي راجعاً إلى خصوصية الاضافة وحينئذ ترك الصوم مرجوح وترك الخصوصية راجح ويمكن ان يجعل هذا الوجه لما له بدل كما

لا يخفى . ومن جميع ما ذكرنا يظهر لك وجه المختار وحاصله انه يجوز اجتماع المحبوبة والمبغوضية في الشيء الواحد باعتبارين او بماله من الحدين واستحالة الجمع بين البعث والزجر في الشيء الواحد على القول بالسراية ، واما على القول بعدمها فلا مانع من اجتماعهما وقد عرفت وجه ذلك .

وملخصه انه لا يخلو اما ان يكونا متخالفين بتمام المنشأ او لا فان كانا متخالفين بتمام المنشأ فلا اشكال في جواز اجتماع الأمر والنهي سواء كانا فعليين ام لا . واما اذا لم يكونا متخالفين بتمام المنشأ فلا يخلو اما ان يتحدا بحسب المنشأ فلا اشكال في عدم جواز اجتماع الأمر والنهي من غير فرق بين كونها فعليين ام لا واما لو كانا متفقين في بعض المنشأ ومختلفين في البعض الآخر كما هو شأن الغصب والصلاة بناء على ما هو المختار من اتحادهما في السكون واختلافهما بالاضافة فقد عرفت جواز اجتماع الأمر والنهي في الجهة التي اختلفا فيها من غير فرق بين ان يكون بين العنوانين عموم وخصوص من وجه كصل ولا تغصب او بينهما عموم وخصوص من مطلق كصل ولا تغصب في هذه الصلاة . واما بناء على غير المختار من ان بين الغصب والصلاة اختلافا بتمام المنشأ بأن يكون كل واحد من مقولة مستقلة فلا اشكال في جواز اجتماع الأمر والنهي في مقام المحبوبة والمبغوضية وفي مقام فعلية الأمر والنهي بخلاف المبنى الأول فانه يجوز اجتماعهما في مقام المحبوبة والمبغوضية .

واما ما يظهر من عبارة الاستاذ قدس سره في الكفاية من جعل المغصوبة من قبيل الملكية وجعلها من الامور التي ليس بازائها شيء في الخارج فتكون من الامور الاعتبارية المحضة فلا يجوز اجتماع الأمر والنهي في مرتبة الفعلية ومرتبة

المحبوبية والمبغوضية لأن ما يكون له حظ في الاتصاف بالمحبوبة والمبغوضية لا يكون من الامور الاعتبارية وانما يكون المنصف بهما له حظ في الخارج لأنه هو الذي تقوم به المصلحة والمفسدة ، والاختلاف بالأمر الاعتباري لا يوجب اختلافاً في ناحية الخارج ولا يغيره بل هو باق على ما فيه من المصلحة أو المفسدة .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان ما في الخارج ليس إلا السكون والمفروض انه شيء واحد وحينئذ يتمتع اتصافه بالمتضدين وما في الاعتبار وان كان مختلفاً إلا انه لا يتصف بالمحبوبية والمبغوضية ولا يخفى انه بعد تسليم المبنى فلا اشكال من القول بعدم جواز الاجتماع في مرتبة الفعلية ومرتبة المحبوبة والمبغوضية ولكنك عرفت عدم صحة المبنى إذ فرق بين الملكية والفصية فان انتزاع الملكية بعد الجعل يتوقف على الاحاظ والفصية تنزع من عدم رضى المالك ولا يتوقف انتزاعها على لاحظ كالفوقية . هذا كله لو كان مناط الخلاف في اجتماع الأمر والنهي هو ان تعدد الجهة يوجب تعدد الموجه كما لا يبعد ان يكون خلافهم مبنياً على ذلك واما لو كان خلافهم مبنياً على السراية وعدمها فقد عرفت ان الجواز لما كان مبنياً على عدم السراية فلازمه ان يقول القائل به مطلقاً أي من غير فرق بين ان يكون متعلق الأمر والنهي متعدداً او متحداً كمثل اكرم العلماء ولا تكرم الفاسق في العموم والخصوص من وجه او مثل اكرم العلماء ولا تكرم العالم الفاسق في العموم من مطلق كما انه على القول بعدم السراية الذي هو مبنى للقول بالجواز يلزم ان نقول بجواز الاجتماع في مرتبة البعث والزجر فضلاً عن الاجتماع في مرتبة المحبوبة والمبغوضية بل ربما يقال بانه على السراية يمكن القول بالجواز بالنسبة الى مرتبة المحبوبة والمبغوضية مع عدم بلوغها الى مرتبة البعث والزجر فالعالم الفاسق اكرامه

محبوب لعله ومبغوض لفسقه واما في العبادات فان قلنا باعتبار قصد القرية ولو في جهة في ذلك الوجود فتصح تلك العبادة لما فيها من جهة المحبوبة وان اعتبرناها في تمام جهات ذلك الوجود بطلت العبادة والظاهر اعتبارها على النحو الثاني فلا ثمة في العباديات واما في التوصلات فيمكن تصور الثمرة من جهة عدم اعتبار قصد التقرب فيها ولكن الانصاف ان ذلك انما يكون فيما لو كانت المصلحة غالبية واما لو كانت المصلحة مغلوبة فتكون من قبيل المضيق مع الموسع ولا اشكال في وجوب مراعاة المضيق الذي كان هو النهي فانه يقدم على امتثال الموسع الذي فرض انه هو الأمر كما انه ربما يقال بانه على السراية يمكن القول بالجواز بدعوى ان الصلاة من مقولة الفعل او الوضع والغصب من مقولة الاضافة باعتبار ان الغصب عبارة عن اشغال مال الغير او الاستيلاء عليه ولو بوضع اليد عليه كما تدل عليه تعاريفهم في باب الغصب فلا يسري الحكم من احدهما الى الآخر لكون كل واحد منهما من مقولة والى ذلك يرجع ان الجواز مبني على كون الجهتين تقيديتين ولكن لا يخفى ان ذلك مبني على ان يكون احد المقولتين كالاضافة مثلاً من مشخصات المقولة الاخرى لكي يكون المجمع متحداً وجوداً وإلا لو كان المجمع المشتمل على المقولتين له تعدد في الوجود فقد عرفت انه خارج عن محل الكلام والالتزام بما ذكر بوجوب سراية الحكم من أحدهما الى الآخر لما عرفت من الاتحاد في الوجود على انه لو قلنا بان الغصب هو الاشغال تكون الصلاة في السكون الغصبي مما به الاشغال اي تكون مقدمة لتحقق الاشغال ولا اشكال في ان مثل ذلك مما تسري الحرمة اليه لكونه بمنزلة العلة التامة وقد عرفت في بحث المقدمة ان الحرمة تسري الى ما يكون من قبيل العلة لديها فحينئذ يجتمع الوجوب النفسي مع الحرمة

الغيرية على انه لو قلنا بان ماهية الفصب موجودة بوجود خاص غير وجود الصلاة لكي يكون من التركيب الانضمامي إلا ان الحرمة ليست منحصرة بماهية الفصب بل نفس التصرف في مال الغير بغير إذن مالكه من المحرم ومن الواضح ان نفس حركات الصلاة بذلك المكان ينطبق عليه عنوان التصرف فاذا انطبق عليه عنوان المحرم تكون تلك الحركات محرمة فيكون التركيب حينئذ اتحادياً لاتحاد مثل هذا العنوان المحرم على تلك الحركات الواجبة فيجتمع في نفس الحركات الوجوب والحرمة فيكون من قبيل اجتماع الضدين فلذا يلزم القول بالامتناع مضافاً الى ان تلك الحركات الصلانية تعد من المنافع فتكون حركة الصلاة من القيام والعود في المكان العصبي استيفاءً لمنفعته وهذا الاستيفاء من دون إذن من المالك بنفسه حرام فعليه تكون تلك الحركات بنفسها حراماً مع انها متصفة بالوجوب فيعود ذلك المحذور ولأجل ما ذكرنا من كون تلك الحركات مصداقاً للحرام ومنطبقاً عليه الحرام فتكون من مصاديق العنوانين فلا يحصى من سرابة الحكم من احد العنوانين الى الآخر فيكون المجمع لهما قد اجتمع فيه الحكم المتضادان ومن هذه الجهة تكون الجهتان تحليليتين لكونهما خارجيتين عن موضوع الحكم ويكون تمام الموضوع نفس الجهة المشتركة ان قلت ان الجهات الزائدة عن الجهة المشتركة اذا اخذت في لسان الدليل لا بد وان تؤخذ بنحو الجهة التقييدية لا التحليلية فلنا ان ذلك مسلم ولكن لما كانت هناك جهة اشتراك توجب سرابة الحكم من احد العنوانين الى الآخر لزم عدم مدخلية تلك الجهة فلذا قلنا بأنها تحليلية في قبال من يدعي بأنها هي الفارقة بين العنوانين بتمام الحيثية كما هو قول من يقول بأنها تقييدية وكيف كان فجعل الجواز مبنياً على كون الجهتين تقييديتين

والامتناع على كون الجهتين تعليليتين ليس كما ينبغي اذ لنا ان نقول بكون الجهتين تقييديتين باعتبار اخذهما في لسان الدليل الا انها لها جهة اشتراك في جهة ضمنية بنحو يسري الحكم من احد العنوانين الى ما ينطبق عليه الآخر من الجهة المشتركة الضمنية فلذا ينبغي ان يجعل عنوان النزاع في ان تلك الجهتين هل فيها جهة مشتركة ضمنية بنحو يسري الحكم من احدهما الى الآخر ام لم يكن بينهما جهة مشتركة ضمنية من غير فرق بين كون الجهتين تقييديتين او تعليليتين اذا عرفت عنوان المسألة فاعلم ان كل عنوان من العنوانين تارة يؤخذ من مرتبة من الوجود بنحو يكون مميزاً عن الآخر بتمام الحقيقة واخرى يؤخذ من مرتبة من الوجود بنحو يشترك مع الآخر بجهة من الجهات فان قلنا بالأول يمكن القول بالجواز وان قلنا بسراية الحكم من الطبيعة الى الفرد اذ على ذلك التقدير المجمع قد اجتمع فيه كل فرد من العنوانين في ضمن حيثية مخصوصة وسراية الحكم من الطبيعة الى الفرد الى ما بازاءه من الحيثية الخارجية بلا سراية الى غيره وكونها واحداً وجوداً لا يمنع عن الجمع بين المتضادين في الحيثيتين المحفوظتين ولا يلزم اجتماع الضدين في شيء واحد وان قلنا بالثاني فاشتراكهما في تلك الجهة الضمنية اوجب سراية كل واحد من الامر او النهي الى الآخر فلذا يكون من قبيل الجمع بين الضدين ولازمه القول بالامتناع وقد عرفت مما تقدم ان الصلاة والغصب من هذا القبيل على نحو التفصيل وبالجملة ان محل الكلام في ما اذا كان الاتحاد بحسب الوجود إلا انه بالنسبة الى الحيثيتين ان كان بينهما اشتراك في جهة ضمنية فيكون التركيب اتحادياً وجوداً وحيثية وان لم يكن بينهما جهة اشتراك بل بينهما تمام المباينة والاختلاف فيكون التركيب انضمامياً وعلى الاول تكون الحيثيتان تعليليتين ولازمه القول

بالامتناع لسراية الحكم من كل من العنوانين الى تلك الجهة الاشتراكية في المجمع
وحينئذ يكون من قبيل الجمع بين الضدين وعلى الثاني تكون الحيليتان تقييديتين
باصطلاح القوم ولازمه القول بالجواز لعدم سراية الحكم من احدهما الى الآخر
لعدم وجود جهة اشتراك هذا على القول بسراية الحكم من الطبيعة واما على القول
بعدم السراية فلا مانع من القول بالجواز بجميع مراتبه أي مرتبة المحبوبة والمبغوضة
ومرتبة الارادة والكراهة ومرتبة البعث والجزر من غير فرق بين وجود المندوحة
وعندها اللهم إلا ان يقال بعدم اعتبار المندوحة بالنسبة الى مرتبة المحبوبة والمبغوضة
فانه من الممكن ان تكون الطبيعة محبوبة والفرد مبغوضاً واعتبارها بالنسبة الى مرتبة
الارادة والكراهة فان الارادة الفعلية لا مانع من تعلقها بالطبيعة والكراهة بالفرد
غير المنحصر والى مثل ذلك نظر من اعتبر المندوحة في محل النزاع اذ مع عدم
المندوحة يلزم تعلق ارادة فعلية بالطبيعة مع تعلق ارادة فعلية بترك الفرد المنحصر
بالحرمة وهو محال لكونه من المجمع بين الضدين كما انه لا وجه لاعتبارها فيما لو قلنا
بالجواز على السراية بدعوى كون تكثر الجهة مما يوجب التعدد في جهات الوجود
فانه وان كانت المقام من قبيل المتلارمين إلا انه لا يمكن اجتماع الارادة
الفعلية مع الكراهة الفعلية في الوجود الواحد حتى مع وجود المندوحة فضلاً عن
عندها كما ان دعوى عدم الجواز مبنية على كون الاجتماع مأمورياً لا آمرياً بتقريب
ان المولى علق امره بنفس الطبيعة المتغايرتين إلا ان العبد بسوء الاختيار جمع
بينهما باتيان المجمع وذلك لا يباح فيه على الأمر بالنسبة لأمره بالطبيعة ممنوعة لان
الجواز ان كان مبنياً على عدم السراية فلا يكون في البين اجتماع آمري ولا مأموري
وان كان مبنياً على السراية ومكثرة الجهة مع عدم تحقق جهة مشتركة ضمنية ولا

يكون في البين ايضاً اجتماع لا آمري ولا مأموري من غير فرق بين وجود المندوحة وعدمها كما انه مع تحقق الجهة المشتركة الضمنية والقول بالسراية يلزم محذور اجتماع الامر والنهي من غير فرق بين وجود المندوحة وعدمها ودعوى ان الفرق بين وجود المندوحة وبين عدمها بانه مع وجودها يكون الاجتماع مأمورياً لا آمرياً إذ الأمور بسوء الاختيار قد اتى بالمجمع ولا قبح فيه على الأمر ومع عدم المندوحة يلزم ان يكون الاجتماع آمرياً لانه على تقديره يكون هو الذي اوقعه في ذلك ممنوعة بناء على ان ملاك الاستحالة في باب الاجتماع هو اجتماع الضدين لما عرفت انه بناء على الجواز بأي ملاك اخذ من عدم السراية او السراية ومكثرية الجهة مع عدم الاشتراك في الجهة الضمنية فلا محذور في اجتماع الامر والنهي لا من ناحية الأمر ولا من ناحية الأمور من غير فرق بين وجود المندوحة وبين عدمها واما بناء على الامتناع كما لو قلنا بالسراية مع وجود جهة مشتركة ضمنية فيلزم محذور اجتماع الضدين من ناحية الأمر ولو مع وجود المندوحة نعم يمكن دعوى الفرق بين وجود المندوحة وبين عدمها لو كان المحذور في باب الاجتماع هو التكليف بما لا يطاق بناء على عدم سراية التكليف من التعلق الى الفرد فمع وجود المندوحة فلا محذور في الاجتماع لعدم لزوم التكليف بما لا يطاق لا بالنسبة الى الأمر ولا بالنسبة الى الأمور ومع عدم المندوحة يمنع من الاجتماع ويكون آمرياً لكونه بالنسبة الى الأمر يكون من التكليف بما لا يطاق إلا ان المحذور الذي ذكره القوم راجع الى توجه الخطاب وهو استحالة الجمع بين الضدين فعلياً لا مجال للتفصيل بين كون الاجتماع آمرياً او مأمورياً فقط نعم لو اريد من محل النزاع هو الاجتماع في مقام الامتثال كان لهذا التفصيل مجال نعم لا بد من اعتبار المندوحة على القول بالجواز في المعاملة

التي تستلزم التصرف في مال الغير كما لو اجر نفسه لفساجة ثوب ففسجه في المكان المنصوب فان المندوحة معتبرة حال الايجار والاستيجار ومع عدمها تقع الاجارة باطلا من حينها واما على الامتناع يكون العمل المأتي به في ذلك المكان منبياً عنه فليس بمال شرعاً فلا تشمله الاجارة ولا يستحق العامل الاجرة لا المسمى ولا اجرة المثل من غير فرق بين المندوحة وعدمها كما لا يخفى ثم انه استدل للقول بالجواز بوقوع ذلك في الشرعيات كالعبادات المكروهة على اقسامها الثلاثة وهي ما تعلق النهي بذاته ولا بدل له كصوم يوم عاشوراء وما تعلق بذاته وله بدل كالصلاة في الحمام وما لا يتعلق بذاته بل تعلق بما هو مجامع له كالصلاة في مواضع التهمة بيان ذلك انه لا اشكال في تحقق التضاد بين الاحكام وكما لا يعقل اجتماع الوجوب والحرمه في شيء واحد لكونه من قبيل اجتماع الضدين كذلك لا يعقل اجتماع الوجوب والكراهة او الاستحباب والكراهة للمعذور المتقدم ولكنه لما كان الاخير واقعاً في الشرعيات دل على عدم استحالة وسره ان تعدد الجهة يوجب تعدد الوجه وبذلك ترتفع غائلة استحالة الجمع بين الضدين في المقامين وقد اجاب الاستاذ قدس سره في الكفاية بما حاصله انه اذا تعلق النهي بذاته ولا بدل له يكون رجحان الترك زائداً على مصلحة الفعل وهو ليس كالرجحان الناشئ عن مفسدة في الفعل لان ارجحيته على الفعل انما نشأ من اهتمام الشارع بمصلحته ولذا لا يوجب حرازة ومنقصة في الفعل فيمكن ان يقترب به لاشتماله على المصلحة الموافقة لغرض بخلاف ما يكون الرجحان ناشئاً من مفسدة في الفعل فلا يمكن معها التقرب به وقد اعترض على ذلك في الحاشية بان ارجحية الترك وان لم تكن ناشئة من مفسدة في الفعل إلا انه يوجب الامر بالترك وهو يوجب النهي عنه ومعه

لا يمكن ان يتقرب بالفعل وقد اجاب عنه بالفرق بين النهي التحريمي والنهي التنزيهي فان التحريمي يقتضي الفساد فلا يمكن ان يتقرب بما هو معصية بخلاف التنزيهي فانه لا يقتضي الفساد فلا مانع من التقرب به اذ لم يكن ناشئاً عن منقصة وحزازة في الفعل وانما نشأ من المصلحة الراجحة فينبذ الفعل باق على ما هو عليه من المحبوبة والرجحان فلذا لم تفسد العبادة اذا كانت ضداً لمستحب اهم اتفاقاً وبما ذكر او لا اجاب عما اذا تعلق النهي بذاته وله بدل على انه يمكن ان يقال بان الكراهة في العبادة بمعنى اقل ثواباً بالقياس الى نفس الطبيعة المتشخصة بما لا يحدث معه منية لها ولا منقصة من الشخصات وكذا كونه اكثر ثواباً وحينئذ يكون النهي في هذا القسم الارشاد كما انه اجاب عن القسم الثالث بما ذكر اخيراً على الامتناع مع الاتحاد اذ الاتحاد مع العنوان يعد من الشخصات الموجبة لاختلاف الطبيعة المأمور بها في زيادة الثواب ونقصانه وعلى القول بالجواز فالنهي يمكن ان يكون ارشادياً الى غيرها من الافراد مما يكون متحداً معه او ملازماً له ويمكن ان يكون مولوياً بأن النهي عن العبادة بالعرض والمجاز والنهي حقيقة قد تعلق بذلك العنوان المتحد مع العبادة او الملازم وهكذا لو قلنا بالامتناع مع الملازمة ولكن لا يخفى ان الترك لما كان عديمياً يمتنع ان يكون فيه مصلحة كما ان انطباق العنوان على الترك ان كان وجودياً يمتنع انطباقه على الترك وان كان عديمياً فليس فيه مصلحة على ان اقلية الثواب عما يقتضيه طبع العبادة لا تسمى بالكراهة اذ قلة الثواب لقصور في الاقتضاء اجنبي عن كونها اقل لاجل مزاحمة المصلحة مع المفسدة غير الملزمة وهو الصالح لا مطلق الكراهة عليه .

فالتحقيق في الجواب ان يقال انه بالنسبة الى ما له بدل كالصلاة في الحام

أو الصلاة في مواضع التهم فالمصلحة القائمة بطبيعة الصلاة التي اوجبت تعاق الامر بها تسري الى الحصص المتحققة في الافراد ولا تسري الى خصوصيات الافراد فالفرد المشتمل على مفسدة غير ملزمة لما كانت فيه حصّة من الطبيعة وخصوصية فيما النسبة الى حصته لاتحاده مع الجامع تكون مفسدته مغلوطة وممتنفة وحينئذ تنق المفسدة في خصوصية مخنونة لا مزاحم لها فعليه مصلحة الجامع لا تزاحم المفسدة المتحققة في الخصوصية لا في مقام التأثير ولا في مقام الایجاد والعقل يحكم بأن مقتضى الجمع بين المصلحة القائمة بالجامع المنطبق على الحصّة الموجودة في الفرد وبمن المفسدة القائمة بالخصوصية بترك الفرد تركاً تنزيهياً بمعنى انه يرشد الى الاتيان بالافراد التي لم تكن فيها تلك المفسدة من الخصوصيات الملائمة ولاجل ذلك لا يحكم العقل بالتخيير بين هذا الفرد وبين بقية الافراد كما حكم في غير هذا المقام لما هو معلوم انه يحكم بالتخيير فيما اذا كانت الافراد متساوية الاقدام بالنسبة الى مقام الایجاد من دون خصوصية ومزية في بعضها ومع تحقق المزية يحكم بتقديمها ان كانت بنحو تلأم الطبيعة بمقدار ملائمتها فمع وجود المرجح ولو كان تنزيهياً فالعقل يحكم بترجيحه بمقدار مزيته من الكراهة وهذه لاتمنع التقرب بالفرد لاشتماله على المصلحة القائمة بالجامع المنطبق على الحصّة الموجودة في الفرد . هذا كله فيما له البدل .

واما بالنسبة الى ما لا يدل له كاصلاة في الأوقات الخصوصية فيمكن ان يقال بان الكراهة متحققة في الكون الخاص ولا تزاحم المصلحة المتحققة في ذات العبادة وبعبارة اخرى المصلحة تقوم في الافعال والكراهة والمبعوضة في كونها في الظرف الخاص فلا مزاحمة بينهما ، وهذا الذي ذكرناه اولى من الالتزام بان

الكراهة في العبادة أقل ثواباً لا بقاء الكراهة على حقيقتها المصطلحة وأقلية الثواب لا يتحقق مع الكراهة التي هي عبارة عن الحرابة والمنقصة إلا أنها ليست كالحرازة والمنقصة في النهي التحريمي على أن حمل الكراهة على الأقل ثواباً يوجب التصرف في النهي الظاهر في الكراهة ويبعد حمل النهي على ذلك .

ويظهر مما ذكرنا ضعف ما ذكره الشيخ الانصاري قدس سره من أن الفعل المتعبد به لا يكون بنفسه مكروهاً وإنما يكون تركه مستحباً أكد من وجوده لا نطبق بموان راجح عليه فإن ذلك خلاف ظاهر النهي فإن ظاهره مرجوحية فعل العبادة لا أن تركها راجح على أن ذلك العنوان أن كان وجودياً كيف ينطبق على الترك والترك امر عدي وإذا كان عديمياً فلا مصلحة فيه لكي يكون سبباً لرجحان ما ينطبق عليه اللهم إلا أن يقال بأن ما هو الراجح هو عنوان ملازم للترك فيكون الترك راجحاً للملازمة لذلك العنوان وهذا أولى من الالتزام بـرجحانية الترك لكونه امرأ عديمياً فلا مصلحة فيه لكي يكون راجحاً ولكن لا يخفى أن ذلك وإن كان صحيحاً في نفسه إلا أنه لا يوجب مرجوحية العبادة لكي تكون مكروهة إذ هي ليست نقيضاً لذلك العنوان الملازم لكي يكون مرجوحاً وإنما هو نقيض لتركه الذي ليس فيه رجحان حسب الفرض ومن هنا ظهر الاشكال فيما ذكره الاستاذ في الحاشية من أن التنزيهي نشأ من المصلحة الراجحة ولم ينشأ من الحرابة والمنقصة فإن المصلحة الراجحة أن كانت في الترك فإنه امر عدي ليس فيه مصلحة وإن كانت في العنوان المنطبق عليه فإن كان ذلك امرأ وجودياً فلا يعقل انطباقه على الأمر العدي وإن كان عديمياً فليس فيه مصلحة لكي يوجب رجحان الترك فيكون الفعل مرجوحاً وإن كان الرجحان بفعل ملازم للترك فلا يوجب مرجوحية

الفعل لعدم كونه نقيضه وإنما هو نقيض لترك الخالي من الرجحان فافهم وتأمل .

(تنبيهات اجتماع الامر والنهي)

ينبغي التنبيه على امور : الاول ان المسألة المفروضة إنما هي من باب التزامم الذي هو عبارة ان يكون كل من متعاق الامر مشتملا على مصلحة ومتعلق النهي مشتملا على مفسدة لكي يكون المجمع مشتملا عليهما مثلا الكون في الدار العصبية اشتمل على مقتضى الصلاة وعلى مقتضى الغصب وليست المسألة المفروضة من باب التعارض الذي هو عبارة عن تنافي الدليلين الموجب للعلم بوجود المقتضي في احدهما من غير فرق بين ان يكون التنافي بين الدليلين او لا وبالذات كما لو دل احدهما على الوجوب والآخر على الحرمة او ثانياً وبالعرض كما لو دل دليل على وجوب الظهر يوم الجمعة ، وآخر على وجوب الجمعة فيها مع اننا نعلم من الخارج انه لا تجب في يوم الجمعة إلا صلاة واحدة فبسبب هذا العلم الاجمالي اوجب العلم بكذب احد الدليلين هذا بحسب مقام الثبوت ، واما بحسب مقام الاثبات فيعلم كون المورد من التزامم او التعارض من الدليل قال الاستاذ قدس سره في الكفاية ما افغظه (قالوا يتان الدالتان على الحكين متعارضتان اذا احرز ان المناط من قبيل الثاني ولا بد من عمل ، المعارضة حينئذ بينهما من الترجيح والتخير وإلا فلا تعارض في البين بل كان من باب التزامم بين المقتضيين (١) الخ) وهذا الدليل الذي

(١) قال بعض السادة الأجلة قدس سره في بحثه الشريف ان الدليلين

أحرز فيه وجود المقتضيين لا يتخلو أما أن يكون قطعياً يدل على اجتماع الملاكين

إذا كانا مجملين أو كان أحدهما مجملاً فلا إشكال في عدم إحرار المقتضي لكلا الحكمين في مورد الاجتماع وأن كانا مطلقين كان مقتضى إطلاقهما سرية الحكم إلى مصاديق المتعلق مثلاً إذا ورد صل ولا تغصب وكانت مادة الصلاة مطلقة كانت مقتضى إطلاقها إرادة جميع ما هو مصداق لطبيعة الصلاة حتى مورد التغصب وكذا إذا كانت مادة التغصب مطلقة فيكون مورد الاجتماع داخلاً في كل من الدليلين ومتحققاً فيه كل من العنوانين فبناء على جواز الاجتماع لا إشكال في ذلك لعدم المانع على هذا القول من تأثير كل عنوان أثره كما إذا لم يكن إلا عنوان واحد وعلى الامتناع كان تأثير كل منهما مزاحماً للآخر وما نأمن منه فلا بد وأن يكون المؤثر ما هو الأقوى فيكون المرجع في ذلك باب التزاحم دون التعارض فإن الحكم في كل من الدليلين وأن كان فعلياً إلا أن فعليته إنما هو بالقياس إلى الموانع الشرعية فإن إطلاقه إنما ينفي تلك الموانع دون الموانع العقلية وبناء على الامتناع تكون فعلية كل واحد من الحكمين في الموارد مانعاً عقلياً عن فعلية الآخر فلا يكون الإطلاق متعرضاً لنفيه فظير ما لو اتفق مزاحمة الواجب لواجب آخر والحاصل أنه بناء على القول بالامتناع يصدق كل واحد من الدليلين في حكايته عن الحكم الفعلي بمعنى المقابل للموانع الشرعية ويكون تقديماً لأحد الملاكين على الآخر في مقام التزاحم غير مناف لما يظهر من دليل آخر من كون الحكم فيه فعلياً لعدم خروجه بذلك عن الفعلية بهذا المعنى . نعم لو كان كل من الدليلين متعرضاً لاثبات فعلية الحكم من جميع الجهات وفي جميع الموانع حتى هذا المانع العقلي الناشئ عن المزاحمة كان كل من الدليلين معارضاً للآخر إذ لا يمكننا تصديقهما معاً ولزم الرجوع إلى باب المعارضة إلا أن ذلك محض فرض والفرق بين الموانع الشرعية والعقلية هو =

في مجمع واحد فيكون من باب التزام ويخرج عن باب التعارض بخلاف ما لو قام دليل على وجود ملاك واحد في المجمع فيدخل في باب التعارض ويخرج عن باب التزام واخرى يكون ظنياً بان يحرز اجتماع الملاكين من ظاهر الدليل كما هو ظاهر صل فانه يقتضي قيام المصلحة في المتعلق من غير فرق بين الموارد وكذلك لا تنصب فانه يدل على قيام الفسدة في المتعلق من غير فرق بين مورد ومورد فالمجمع يقتضي ظاهر الدليلين يكون فيه كلا المقتضيين فيكون من باب التزام ويدخل في مسألة الاجتماع بخلاف ما لو ورد صل ولا تصل فانه يستحيل اشمال العنوان الواحد على مصلحة ومفسدة فيكونان من باب التعارض فيحتاج الى مرجح لكي يميز ما هو

انه بالنسبة الى الشرعية يكون مضيق لدائرة الحكم حتى في عالم المقتضى بنحو يشخص المقتضى للحكم في غير مورد ذلك المانع بخلاف الموانع العقلية الناشئة من التزام فانها انما تنشأ من قبل عدم امكان فعلية التزامين وتأثيرهما في حق المكلف فلا اثر لها في المقتضى فلا يكون مستلزماً لتضييق دائرة المقتضى وانما يكون مستلزماً لانحصار فعلية احد الحكمين في مورد عدم فعلية الآخر ولذلك يكون الفعل المأتي به في مورد المزاوجة بالتكليف الآخر الذي هو الاقوى اقتضاء صحيحاً لبقائه على ما هو عليه من الصلاح وملاك الامر ومقتضيه غاية الامر عدم دخوله تحت الطبيعة بما هي مأمور بها فعلاً ولأجل مزاوجة الامر المتعلق بما هو اهم منه واقوى اقتضاء بل يمكن ان يؤتى به بداعي الامر لعدم قصوره في كونه فرداً لطبيعة المأمور به وان كان الامر لا يشمل هذا الفرد لأجل المزاوجة وقد اشكل على صحة العبادة على الامتناع وقد يقال بصحتها مع التقصير بدعوى امكان التقرب بها وان كان مماقياً عليها فان التقرب بالجهة الصلواتية لا ينافي العصيان بالجهة الغصبية كما لا يخفى .

الحجة من غيرها ومن صور التعارض ما لو اتفق اقتران قرينة عقلية بالعنوانين المختلفين دالة على كون الحكمين لم ينشأ إلا من ملاك واحد كما لو قام دليل دال على الوجوب والآخر دال على عدم الوجوب ولكن يشترط ان تكون دلالة على عدم الوجوب بالمطابقة كصل ولا يجب العصب فان مقتضى الأول تحقق وجود مقتضى في المجمع ومقتضى الثاني انتفاء المقتضى فيه ولا يعقل ان يكون شيء واحد جامعاً للمقتضيين وعدمه فاذا كان من ذلك القليل فيكون ذلك من باب التعارض فيحتاج الى اعمال المرجحات المقررة لباب التعارض .

فان قلت ايضاً اذا اجتمع الوجوب والتحريم كما في مقام التزامهم يكون من هذا القليل إذ دليل التحريم قاض بعدم الوجوب فيكون من باب التعارض والفرق بينهما تحكم قلت انا احترزنا في اصل العنوان بان تكون الدلالة مطابقة فراراً عن هذا الاشكال إذ دليل الحرمة لا يدل إلا على اشمال المتعلق على المفسدة والما كانت المفسدة مزاحمة مع المصلحة كان ذلك الدليل بالالتزام دالا على عدم الوجوب فدلالته على عدمه لا من حيث عدم كون الوجوب فيه مصلحة بل من حيث مزاحمته .

وبالجملة ان اطلاق الدليلين يقتضي وجود الملاك في المجمع فيكون من باب التزامهم ويجب اعمال مرجحاته المقررة له إلا اذا كانت قرينة تدل على عدم المزاحمة كما لو كانت عقلية تهدم اصل الاطلاق بان يحكم العقل بأدنى التفات الى عدم تحقق الاطلاق في المتعلق كما لو قال تهجد في الليل فان العقل يحكم بعدم تحقق اطلاق له بنحو يشمل اليقظة والنوم فيكون من قبيل القرينة المتصلة بالكلام الرافعة لأصل الاطلاق فلا يكون لمثل هذا الدليل شمول لمورد الاجماع لكي

يكون فيه ملائكة ومن القرينة العقلية ما عرفت من اقترانها بدلالة احد الدليلين بالمطابقة على عدم الوجوب فانه بالنسبة الى ما دل على الوجوب يكون من باب التعارض لحصول التكاذب بين الدليلين واما تقديم احد الدليلين على الآخر لكونه اقوى ملائكة فلا يكون من القرينة العقلية اذ رافعة للاطلاق المستكشف منه عدم الملاك في المجمع إذ ذلك انما يكون بعد ان ينعقد للكلام ظهور وبه يتحقق الاطلاق ومع تحققه في الدليلين يكون المجمع مؤدأ لكلا الاطلاقين الكاشفين عن تحقق الملاكين في المجمع وبالتقديم يرتفع حجية الاطلاق ولا يرتفع اصل الاطلاق ويكون من قبيل القرينة المنفصلة عن الكلام غير رافعة للاطلاق . وبالجملة بالتقديم يوجب سقوط الظهور عن الحجية لا اصل الظهور الكاشف عن تحقق الملاك وهذا التقديم انما يتحقق فيما اذا كان متعلق الخطابين متعدداً بنحو لا يكون بينهما جهة اشتراك ولو اجتماعاً في واحد شخصي فانه وان كان العقل حاكماً بعدم تحقق الكراهة والارادة في الواحد الشخصي إلا ان ذلك من باب القرينة المنفصلة فلا ينافي الظهور الموجب لتحقيق الملاك في المجمع فيعد من باب التزامم بخلاف ما لو لم يكن الخطaban متعددين بل كلاهما متعلق بشيء واحد بنحو يدرك المكلف بفطرته ان المولى لا يريد كليهما للتناقض بينهما بل يجوز ان يريد احدهما ومثل ذلك يعد من باب التعارض لعدم انعقاد ظهور للخطابين الفعلين ويكون ذلك من قبيل القرينة المتصلة المانعة من انعقاد الظهور ومن ذلك يعلم الفرق بين التعارض والتزامم . وحاصله هو ان الخطابين ان كان المكلف يدرك تحقق التدافع والتماثل بينهما كما لو تعلقا بشيء واحد فلا ظهور لكل من الخطابين ولا يستكشف من احدهما ارادة ولا كراهة بل يكون كل منهما مكذباً للآخر وطارداً له فهو باب التعارض ويلحق به

ما لو اخذ في موضوع احد الخطابين جزء وفي الآخر كل فان ما كان موضوعه الكل يمنع الحكم على ما كان موضوعه الجزء وكذا العكس فيكون بينهما مانع وتضاد فلذا يعمد من التعارض ومن هنا قلنا بان ما كان بين الدليلين عموم وخصوص مطلق يدخل تحت التعارض لما كان بينهما بالنسبة الى الأخص تمانع وتعارض بخلاف ما كان بين الخطابين عموم وخصوص من وجه فانه يعد من باب التزامم لشمول كلا الخطابين لمورد الاجتماع وتصادقهما في مورده لا يرفع اصل الاطلاق وان رفع اجتماع الارادة والكراهة فيه او المحبوبة والمبغوضة فيه بناء على الامتناع اذ ذلك لا ينافي بقاء الاطلاق بالنسبة الى مرتبة الافتضاء فمن كل اطلاق يستكشف ثبوت الملاك في مورد الاجتماع وقد عرفت ان تقديم احد الخطابين على الآخر كما هو لازم القول بالامتناع لكونه اقوى ملاكالا يرفع اصل الاطلاق المحقق للملاك بل يرفع حججته ولاجل ذلك يمكن لنا القول بان الاصل في باب العام والخاص من وجه التزامم كما ان الاصل في العام والخاص المطلق التعارض وكيف كان فباب اجتماع الأمر والنهي من صغريات باب التزامم لاستكشاف الملاكين من اطلاق الخطابين الشاملين لمورد الاجتماع فيكون مورده مجمعا للملاكين ولازمه الاخذ بأقواهما لا بقوة السند اذ ربما يقدم ما هو اقوى ملاكاً في امثال المقام على ما هو اقوى سنداً ودعوى ارجاع المقام الى باب التعارض بتقريب انه يكون من التزامم في مقام التأثير الذي هو من مختصات باب التعارض وتخصيص التزامم في التضاد وجوداً بتقريب ان التزامم في التأثير يرجع امره الى المولى وربما يقدم ما هو اقوى سنداً بخلاف ما لم يكن التزامم في التأثير بل يكون في مقام الوجود فليس امر التعيين بيد المولى بل يرجع امره الى العقل فيحكم بما هو

اقوى ملاكا لا اقوى سنداً ممنوعة فانه بعد فرض كون الاطلاق يثبت وجود الملاك في مقام التأثير فلامانع من تأثير كل من الملاكين الاتمانعهما في مقام التأثير فحينئذ كيف يرجع امر ذلك الى المولى فيقدم ما هو اقوى سنداً مع ان العقل يرى تقديم ما هو اقوى ملاكا نعم للمولى ذلك مع وجود مانع للتأثير فان العقل ينعزل عن الحكم معه وتحققه خلاف الغرض وكيف كان فظاهر اطلاق الخطاب يقتضي شمول الحكم لجميع المراتب من مرتبة المحبوبة والمبغوضية ومرتبة الارادة والكرهه ومرتبة الاقتضاء فعلى الامتناع يلزم رفع الاطلاق بالنسبة الى المرتبتين الاوليتين واما بالنسبة الى المرتبة الاخيرة فلا موجب لرفع الاطلاق فحينئذ لامانع من بقاء الاطلاقين وبقاءهما بالنسبة الى تلك المرتبة يوجب بقاء الملاكين في المجموع فيدخل في باب التزام ولا مانع من التفكيك بين انحاء الظهور فان ذلك غير عزيز كالعام فانه حجة في الباقي بعد التخصيص ولا يخفى ان ما ذكرناه من التبعيض في انحاء الظهور بان نأخذ بالاطلاق بالنسبة الى مرتبة الاقتضاء ولا نأخذ بالاطلاق بالنسبة الى مرتبة الارادة والكرهه ومرتبة المحبوبة والمبغوضية اولى من التمسك باطلاق المادة دون الهيئة لاثبات تحقق الملاك في مورد الاجتماع كما ادعاء بعض اذ اطلاقاً منفي بعد اتصالها بالهيئة لكونه من قبيل الاتصال بما يصلح للقرينية وخصوصاً مع تبعية احدهما للآخر فلا مجال للتفكيك بينهما اطلاقاً وعدمهما عرفاً فلا تغفل .

ثم لا يخفى انه ذكر الاستاذ (قدس سره) في الكفاية في الأمر التاسع مالفظة (ولو كان بصدد الحكم الفعلي فلا اشكال في استكشاف ثبوت المقتضي في الحكمين على القول بالجواز إلا اذا علم اجمالاً بكذب احد الدليلين فيعامل معهما معاملة

المتعارضين واما على القول بالامتناع فالاطلاقان متنافيان من غير دلالة على ثبوت المقتضي للحكمين في مورد الاجتماع اصلاً فان انتفاء احد المتنافيين كما يمكن ان يكون لاجل المانع مع ثبوت المقتضي له يمكن ان يكون لاجل انتفائه (ولا يخفى ما فيه فانه ليس مبنى الجواز على حسب مرتبة الفعلية اذ لا يعقل الاجتماع في تلك المرتبة وانما مبنى الجواز على حسب مرتبة اليفوضية والمحبوبة . نعم يمكن القول بالجواز بحسب مرتبة الفعلية بناء على القول بعدم السراية لكن ذلك خلاف ما اختاره الاستاذ (قدس سره) واذا ارتفعت الفعلية لم يكن يستكشف جهة الافتضاء في كل واحد منهما فمع عدم الاستكشاف فلا معنى لاحكم بكونه من باب التزام دون التعارض وكذا ليس القول بالامتناع يبنى على التعارض كما توهم بتقريب ان النضاد بين الحكمين يوجب عدم وصولهما الى مرتبتهما الفعلية وحينئذ لا يستكشف الملاك ومع عدمه لا يكون من التزام بل من باب التعارض ولكن لا يخفى ان كون النضاد مانعاً لوصولهما الى تلك المرتبة لا يوجب رفع الظهور بالنسبة الى مرتبة الافتضاء لما عرفت انه لا مانع من التفكيك بين انحاء الظهور بأن لا يكون الدليل ظاهراً بالنسبة الى المرتبة الفعلية ولكن له ظهور بالنسبة الى قيام المصلحة بالمتعلق فيكون المجمع منطبقاً عليه العنوانان قد اشتمل على المصلحة والمفسدة فيكون من باب التزام على القول بالامتناع كما لا يخفى .

التنبيه الثاني انه لا اشكال في صحة الصلاة في الدار المفصوبة لمن كان خافلاً عن الموضوع او كان جاهلاً منكباً ولمن علم بالموضوع وناسياً للحكم او كان جاهلاً فيه واسكن كان عن قصور لان صحة الصلاة موقوفة على امكان الاتيان بقصد التقرب وفي جميع هذه الصور يمكن للمكلف اتيانها بقصد القرية برجاء المحبوبة

او بقصد التوصل الى الفرض او باعتقاد المطلوبة ولا يخفى ان هذا هو الوجه في صحة العبادة في الدار المفصولة في هذه الموارد فما ذكره بعض من صحتها في الموارد المذكورة في الغفلة عن الموضوع هو عدم تنجز التكليف بالنهي لعدم العلم به فيكون غير مقدور ومن شرط التكليف القدرة فلا يكون النهي مع تلك الحالة متحققاً فيبقى الأمر من دون مزاحمته للنهي فيأتي المكلف بالصلاة بداعي الأمر . واما بالنسبة الى بقية الموارد كالفغلة بالحكم والاعتقاد بالخلاف ونسيان الحكم والجهل وبه قصوراً فانها تمنع من تنجز النهي فتكون مصلحة الأمر متحققة من دون مزاحم فتؤثر اثرها فتكون الصلاة حينئذ متمحضة الارادة والطالب محل منع لانه بناء على الامتناع وتغليب جانب الحرمة تكون المصلحة مغلوقة فيكون العمل متمحضاً للمبعوضية فاذا كان مبعوضاً لم يتعلق به ارادة في مرتبة الفعلية ومعه لا يمكن التقرب به . ودعوى ان الصلاة في حال الجهل قصوراً صحيحة لعدم كون مخالفة الخطاب مبعداً فيبقى الخطاب الآخر مقرباً بلا مزاحم ممنوعة اذ الجهل بالخطاب لا يغير الواقع عما هو عليه من المبعوضية فتتخسر جهة القرية بما ذكرناه من رجاء المحبوبة او التوصل الى الفرض او اعتقاد المطلوبة او بدعوة رجاء الأمر ولذا اشتهر ان اباحة المسكن من الشرائط العلمية حيث ان الحرمة لا تكون مانعة عن التقرب إلا في مقام تنجز النهي من غير فرق بين كونها معلومة او غير معلومة كما في الجاهل المقصر وبالجملة المدار على تنجز النهي فمع تنجزه لا يمكن التقرب بمتعلقه كما في صورة العلم والجهل تقصيراً ومع عدم تنجزه يمكن لنا التقرب بالانحاء المتقدمة ولا مانع بالاكفاء لمثل ذلك في مقام التقرب بعد كون العمل واجداً للملاك لا يقال ان ما ذكر لا يكون موجباً لتصحيح العبادة إذ لازمه ان يلتزم بصحتها قبل دخول

وقتها يزعم انه قد دخل لعدم الفرق بين الصورتين مع انه في الأخير لا اشكال في الفساد من غير خلاف فكذا الصورة الاولى لأننا نقول بين الصورتين فرق واضح فان الغرض يتوقف على حصول قصد القرية فمع الاتيان برجاء المحبوبة يحصل قصد القرية فيترتب الغرض بخلاف باقي الشرائط كالوقت مثلا فان اعتقاد الخلاف لا يحصل الشرط وبعبارة اخرى ان القرية اوسع من غيرها فان غيرها معتبرة واقفاً فلا يكفي في تحققه احتمال التحقق بخلاف القرية فانها تحصل برجاء المحبوبة او باعتقاد المطلوبة كما لا يخفى فافهم وتأمل .

التنبيه الثالث الاضطراب الى المكان النصبي تارة يكون بسوء الاختيار واخرى لا بسوء الاختيار وعلى كلا التقديرين اما ان يكون الغصب هو الفضاء دون الأرض او الأرض دون الفضاء او كلاهما وعلى جميع التقادير اما ان يكون الاضطراب مستمراً او لا فان كان الاضطراب ناشئاً لا بسوء الاختيار وان الغصب عبارة عن الأرض دون الفضاء كان له الاتيان بالصلاة وليس له تركها ويجب مراعاتها لانها لا تترك بحال ولكن يجب الافتصار على مقدار يتأتى به الواجب مثلا لو قدر ان يأتي بالواجب على رجل واحدة وجب وتمين ولا يجوز له الانتقال إلا من جهة عدم القدرة وهكذا ينزل من الأكثر تصرفاً في الدار الى الأقل تصرفاً هذا اذا استمر الاضطراب الى آخر الوقت واما اذا لم يستمر فينتظر حتى يرتفع الاضطراب فيأتي بالصلاة على حسب ما يأتي به المختار واما اذا كان الفضاء مفصوباً دون الأرض كان له صلاة المختار لانه لا بد من ان يكون جسمه شاغلاً للفضاء وهذا الشغل لا يتفاوت بحال عن حال فلذا لا يفرق في تصرفاته في حد الفضاء بحالة دون حالة وكيفية دون كيفية وبالجملة انه على هذه الصورة يصلي صلاة المختار

لو تضيق عليه الوقت ولم يكن له مندوحة ومثله في سعة الوقت لو علم باستمرار الاضطرار بل ربما نقول يصلي صلاة المختار حتى مع عدم العلم او العلم بالعدم لأن الصلاة بعد ان كانت مطلوبة في الحال ولا يتفاوت الحال عليه في اختلاف الأحوال ولم تكن كيفية الصلاة بما هي تفترق الى كون زائد على ما يقتضيه اصل الكون فلا بأس بالتقرب بالصلاة حينئذ وقد عرفت مما ذكرنا ان التقرب بالكيفيات المتقدمة لا محذور فيه وانها صالحة للتقرب بها لا الكون العنصري لما عرفت انه مشتمل على مفسدة لا يصلح معها التقرب وحينئذ يكون التقرب باتمام العمل لا بقائه ولا اشكال فيه. إذ الاجماع انما قام على اعتبار التقرب باتمام فقط في حال الاختيار ولم ينعمد الاجماع على اعتباره في حال الاضطرار فتلخص مما ذكرنا انه على هذا الفرض لا يتفاوت بين حالة وحالة كما لا يتفاوت بين العلم بالاستمرار وعدمه فيصلي صلاة المختار وان كان الأرض والفضاء معاً مفصولين فيأتي بصلاة المختار بجميع احواله ما عدا السجود فلا يأتي به بنحو سجود المختار لأنه بسجوده يحصل مكث زائد على مقدار الكون العنصري لأنه يشغل الأرض والفضاء على وجه يزيد على ترك الاتيان بتلك الأفعال والهوي ايضاً يسقط لأنه مقدمة ومع سقوط ذي المقدمة لاعمق لوجوب المقدمة ولكن هذا مع العلم بالاستمرار واما مع عدم العلم بالاستمرار فلا بد من الانتظار الى زوال الاضطرار لأن المطلوب في حال الاختيار الاستيفاء فلا يسوغ له الاتيان بها ناقصة إلا في مرحلة الاستمرار اذ معه يحصل له العذر فلا يجوز له مع التمكن من الصلاة الاختيارية فظهر مما ذكرنا ان الاضطرار اذا كان عن قصور لا اشكال في صحة صلاته على نحو صلاة المختار وتقربه يكون باتيانه بقصد التوصل به الى الغرض نظير تقرب الجاهل القاصر ولا يمكنه التقرب بأمره

لما عرفت ان ما هو مبغوض لا يصح التقرب به وطرو الاضطراب لا يرفع مبغوضيته ودعوى ان الفعل وان كان مبغوضاً إلا انه له رجحان فاعلي وهو كاف في التقرب برجحان عمله ممنوعة فان رجحان الفاعل ان كان المراد منه حسن ذاته فهو اجنبي عن رجحان العمل وان كان المراد صدور الفعل منه فلا معنى لمرجوحية الفعل اذ مرجعه الى التفكيك بين إيجاد الفعل ووجوده بان يكون الإيجاد راجعاً والوجود مرجوحاً مع انها متحدان وجوداً وان كان المراد منه اضافته الى الفاعل فهو اجنبي عن التقرب بنفس العمل هذا كله لو لم يتمكن من الخروج واما لو تمكن من الخروج فقليل يجب الخروج لتحصيل وجوب التخلص الذي هو واجب بالوجوب الشرعي ولكن لا يخفى ان ذلك مبني على كون الخروج مقدمة لترك الغصب مع انه ليس كذلك اذ ترك الغصب نقيضه البقاء وهما في مرتبة واحدة فكيف يعقل ان يكون ترك أحدهما مقدمة للآخر اذ لازمه تقدم احد النقيضين على النقيض الآخر مع انك قد عرفت ان وحدة الرتبة محفوظة بين النقيضين على ان البقاء لو كان بمقدار الخروج زماناً لم يكن البقاء حراماً اذ ذلك ملازم لارتكاب الغصب الزائد فلا يقتضي حرمة ارتكاب الغصب الزائد حرمة بقاءه كما هو الشأن في المتلازمات ولكن الانصاف ان وجوب المبادرة لكي لا يستلزم من بقاءه زيادة ارتكاب الغصب ليس وجوباً شرعياً وانما هو بمعنى اللابدية بمعنى انه لا بد من ترك الملزوم من جهة حرمة اللزوم وعليه لا مانع من القول بصحة الاتيان بالصلاة على نحو صلاة المختار في حال بقاءه في الدار المغصوبة مع فرض تمكنه اذا كان في سعة الوقت وكان مقدار بقاءه بمقدار خروجه لأن هذا المقدار مقهور عليه مع كونه معاقباً عليه من اول الأمر فلا يكون هذا المقدار مبعداً في حقه وانما المبعد لازمه وهو الغصب

الزائد ويعاقب عليه لكونه داخل تحت الاختيار ولو بان يختار ملزومه .
 وبالجملة الصلاة في هذا المقدار لا محذور فيها ويصح الاتيان بها على نحو
 صلاة الكمل واما لو كان الخروج اقل من البقاء فمع سعة الوقت يجب الصبر
 حتى يخرج من الغضب ولا تصح منه الصلاة اصلا نعم مع الضيق يجب الاتيان
 بالصلاة في حال مشيه بايماء للسجود بل يمكن ان يقال بانه في هذه الصورة لما كان
 له بقاؤه بمقدار خروجه فله الاتيان بهذا المقدار من صلاة المختار واتيان البقية في
 حال المشي ناقصاً في الزائد عن هذا الزمان ودعوى ان فرض تمكن اتيان الصلاة
 ولو ناقصاً من دون غضب يوجب ان يكون المأتي بها في هذا الزمان مبعداً ولو كان
 ناقصاً ومع كونه كذلك كيف تكون صحيحة ممنوعة بأن ذلك يكون مثل ما لو
 كان الغضب من اول الأمر بسوء الاختيار اذ لا فرق بينهما في كون ما يأتي به
 مبعداً فمع تحقق الضيق ينتقل الى الاشارات ويكون حاله كالغريق هذا كله ما لو
 كان بغير سوء الاختيار واما لو كان الاضطراب بسوء الاختيار فلا شبهة في
 استحقاق العقوبة على الدخول وعلى كل تصرف يحصل في الأرض فعليه لا تصح
 الصلاة لعدم امكان قصد التقرب إلا ان تكون الصلاة اهم في نظر الشارع من
 الغضب فيأتي بها واتيانها بها على تقدير الأهمية لا بد وان تكون بنحو صلاة الغريق
 اذ الأهمية لا تقتضي إلا اتيان الصلاة ولم تدل على استيفاء الأفعال التي يستوفى بها
 المختار اللهم إلا ان يقوم دليل خاص على الاتيان بالأفعال على نحو ما يأتي بها
 المختار فاذا قام مثل ذلك الدليل يجب اتيانها على ذلك النحو ولكن لا يخفى انه
 ليس صندنا مثل ذلك الدليل بل ربما يقال انه غير معقول اذ مع حرمة الغضب
 لا يعقل استيفاء الأفعال الاختيارية لأنه على تقدير الأهمية يكون الغضب مهما

بالنسبة الى الصلاة الاختيارية ولا اشكال ان حرمة اللهم تسقط مع الأهم ولازمه
جوز ارتكاب الغصب مقدمة لاثبات الصلاة واللازم باطل فيلزم بطلان المزموم
والتحقيق ان الأهمية لا تقتضي جواز الدخول في الأرض المغصوبة بيان ذلك
ان ترك الصلاة في ذلك المكان يكون على نحوين فتارة يحصل بترك الدخول فيه
واخرى بالتشاغل عن الصلاة بعد الدخول وبين التركين اختلاف بحسب المحبوبة
والمغفوضة فيكون ترك الصلاة في الدار المغصوبة من جهة ترك الدخول محبوباً
فيكون الدخول ولو مقدمة للصلاة مبغوضاً ومعاقباً عليه وترك الصلاة في الدار بعد
الدخول مبغوضاً ومنهياً عنه فيجب بعد الدخول حفظ مصلحة الصلاة من جهة الأهمية
فليس بمستحيل ان يقوم دليل على أهمية الصلاة الاختيارية على غيرها من التصرفات
العصبية ولكن الكلام في قيام مثل هذا الدليل فنقول لم نقف على دليل دال إلا
دليل الصلاة لا تترك بحال وهذا لا يدل إلا على عدم تركها ولم يكن دالاً على عدم
تركها بنحو صلاة المختار فينتقل في هذا الحال الى ما يكون صلاته اقل تصرفاً
كصلاة الغريق فيؤمى الى الركوع والسجود والذي يقتضيه النظر الدقيق هو جواز
الاثبات بصلاة المختار بتقريب ان شرط التكليف تحقق القدرة على متعلقه اذ لو
سقطت القدرة فلا معنى لبقاء التكليف وهو تابع للقدرة في الاطلاق والتقييد فاذا
كانت القدرة مطلقة كان التكليف مطلقاً واذا كانت القدرة مقيدة كان
التكليف مقيداً ففي المقام ان القدرة على ترك الغصب لم يكن إلا بترك الدخول
وبعد الدخول يكون مضطراً الى الغصب فلا يكون مقدوراً له ترك الغصب فلا يتوجه
نهى حينئذ الى الغصب اذ تعاقب النهي بشيء فرع القدرة على تركه ومع عدم القدرة
على تركه كيف يعقل توجه النهى اليه فاذا سقط النهى فلا تكون جهة العصبية

مبعدة اي مانعاً من التقرب فيجوز له الاتيان بالصلاة بقصد القرية إلا ان يقال بأن سقوط النهي بسوء الاختيار لا يقتضي سقوط المبعدية كما لو ألقى من شاهر ومع بقاءه على المبعدية فيخرج عن الجزئية للصلاة ولذا نلتزم باتيان الصلاة مقتصرأ على النية والقراءة والاياء بالرأس الركوع والسجود بناء على عدم عد ذلك تصرفاً وإلا فبالاياء بالاجفان وقد احتمل ذلك الشيخ صاحب الجواهر (قدس سره) ولكن لا يخفى ان ذلك مناف لما ذكره الأصحاب في ما لو كان الاضطرار بسوء الاختيار وكان الوقت ضيقاً فان بناءهم على اتيان الصلاة بنحو صلاة المختار فيركع ما عدا السجود فانه يؤمى له ولا يجلس للتشهد إلا ان يقال بأن اتيان الركوع والسجود بلا مكث لا يعد تصرفاً رائداً غصبياً فلا تغفل .

التنبيه الرابع لو تمكن من الخروج فلا ريب في وجوبه (١) ولكن الكلام

(١) لا يخفى ان الاضطرار الى ارتكاب الغصب تارة يكون لا بسوء الاختيار واخرى بسوء الاختيار اما الاول فلا اشكال في جواز التصرف في ملك الغير بدون اذنه مكثاً فيما اذا لم يتمكن من الخروج كما اذا كان محبوساً في ارض الغير وحينئذ يجوز صرف ذلك في صلاته بنحو صلاة المختار ولو قطع بخروجه بعد ذلك قبل مضي وقتها فضلاً عما لو شك بسقوط النهي بالاضطرار والصلاة مشتملة على الملك فيعمها الأوامر العامة لأن الملاك لما كان مستكشفاً من الاطلاق وقد قيد هذا الاطلاق بالنهي النفسي فمع وجوده لا يمكن ان يتقرب به ومع سقوطه امكن ان يتقرب به ولو قلنا بالامتناع ودعوى بقاء المبعدية مع سقوط النهي ممنوعة فان المبعدية جاءت من قبل النهي فمع سقوطه ترتفع المبعدية فيصلي حينئذ صلاة المختار على الجواز مطلقاً وعلى الامتناع فكذلك فيما اذا كانت الأرض والفضاء غصباً لأن ما يشغله الانسان من المكان في حال قيامه لا يزيد على

في ان الحركة للخروج هل هي مقدمة له حتى يكون وجوبها غيرياً او يكون مطلوباً

ما يشغله في حال جلوسه لأن المحتاج الى الحيز هو الجسم وهو لا يختلف بالنسبة الى الحالات من الوقوف والجلوس والاضطجاع . نعم لو كان الفضاء مباحاً والارض مغلوبة يمكن دعوى اتيان الصلاة على رجل واحدة لو لم يستلزم الحرج ويأتي بر كوع المختار ولا يسجد على الأرض لمد ذلك تصرفاً زائداً عرفاً وله ان يسجد سجود المختار لو كان الفضاء مغلوباً والأرض مباحة هذا فيما اذا لم يتمكن من الخروج واما لو تمكن من الخروج فيأتي بالصلاة على ذلك النحو في حال الخروج لتضييق الوقت كما يجوز له الاتيان مكثراً بذلك النحو لو كان مقدار الخروج يساوي اتيانها واما مع عدم ذلك وقد أخرجها حتى انقضت مدة الخروج فيكون من صغريات ما لو كان الاضطراب بسوء الاختيار من غير فرق بين ضيق الوقت وسعته نعم بالنسبة الى ما لو كان مقدار الخروج اقل من مدة الصلاة ففي الضيق يمكن الاتيان بها بما يساوي زما ان الخروج على نحو صلاة المختار والباقي يكون بنحو الائمة واما لو كان الاضطراب بسوء الاختيار فلا اشكال في حرمة التصرف مكثراً واما الكلام في التصرف بنحو الخروج فقد اختلفت الاقوال بالنسبة الى حكمه التكليفي فقبل انه حرام فقط استناداً الى ان النهي يدل على حرمة التصرف مطلقاً من غير فرق بين انحاء التصرف دخولا ومكثراً وخروجاً اذ جميع هذه التصرفات مقدورة لامكان تركها من اول الأمر بترك الدخول وجعل بعض التصرفات غير مقدورة وممتعة لا ينافي كونها اختيارية اذ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وقيل بالوجوب ايضاً وينسب الى ابي هاشم المعتزلي والمحقق القمي باعتبار انه مصداق للتخلص فيكون واجباً وقول ثالث بوجوبه فقط لسقوط النهي بعصيانته بالدخول ولذلك يعاقب على عصيانته وينسب ذلك الى الفصول ورابع وجوبه من دون ان يعاقب لسكونه حسناً ولا قبح فيه لا قبل الدخول ولا بعده فلا مانع من تعلق الأمر =

لنفسها حتى يكون وجوبه نفسياً وجهان وتحقيق الحال يعلم من ان الحركة للخروج
 = لاعقلا ولا شرعاً وخامس ليس فعلاً مأموراً به ولا منهيّاً عنه ولكن يجري عليه
 حكم المعصية من جهة استحقاقه للمقاب بالنهي السابق ولكن العقل يلزمه بالخروج
 من باب اقل المجذورين والانصاف ان الخروج كالدخول والمكث مبغوض شرعاً
 لكونه من انحاء التصرف المنهي عنه ودعوى سقوط النهي بعد الدخول لاعتبار
 القدرة في متعلقه في غير محلها اذ القدرة متحققة في الخروج والمكث بترك الدخول
 ولا ينافي عدم تحققها بسوء اختياره اذ ذلك لا ينافي الاختيار والامتناع والوجوب
 بالاختيار لا ينافي الاختيار اللهم إلا ان يقيح تكليف العاجز وان كان هو عجز
 نفسه بسوء الاختيار وليس ذلك من موارد القاعدة لانها فيما اذا كان التكليف
 متوجهاً الى المكلف وهو قادر على الامثال وقد عجز نفسه فجعله ممتنعاً عليه لا انه
 حال المعجز مكلف بالاتيان اذ غير معقول او هو قبيح عقلاً على ان هذه القاعدة
 تجري في الضرورة السابقة لا الضرورة اللاحقة بيان ذلك ان كل ممكن مخوف
 بضرورتين سابقة في مرتبة العلة التامة فان الشيء ما لم يجب لم يوجد وضرورة
 لاحقة وهي الضرورة بشرط المحمول كما يقال ان التكليف لا يتعلق بما هو واجب
 او ممتنع والقاعدة ناظرة الى الضرورة السابقة والوجوب والامتناع في المقام من
 قبيل الضرورة اللاحقة فلا تكون القاعدة شاملة للمقام وقد ذكر الاستاذ المحقق
 النائيني (قدس سره) لعدم شمولها للمقام اموراً ذكرناها في تقارير بحنه وان
 كانت محل نظر بل منع إلا انها لا توجب جعل الخروج واجباً كما اختاره لعدم
 ملاك الوجوب فيه اصلاً لا النفسي ولا الفيري اما الوجوب النفسي فلعدم انطباق
 رد المال او عنوان التخلص عن الحرام على الخروج واما الفيري فلان الخروج
 ليس مقدمة وليس بمناع عن وجود الحرام لكي يكون عدمه معتبراً على انه لو قلنا
 بكون الخروج مقدمة لترك الحرام إلا انه لا يوجب تحقق ملاك الوجوب الفيري .

من اي مقولة فنقول ان الحركة عبارة عن كون الجسم في مكان بعد كونه في مكان

فيه لعدم وجوب ترك الحرام لكي تجب مقدمته فلا يقاس المقام بشرب الخمر للتداوي إذ حفظ النفس واجب نفسي ومع فرض انحصار حفظ النفس بشربه لذا يلزم شربه فيكون في شربه ملاك الوجوب الغيري بخلاف المقام لما عرفت انه لا ملاك لوجوب الخروج لانفسيا ولا غيريا .

وما ذكر ظهر ان دعوى وجوبه فقط كما هو المنسوب الى الشيخ الانصاري قدس سره محل نظر ، كما ان دعوى كون الخروج منهيًا عنه بالنهاي الساق ومعاقب عليه محل نظر لما عرفت من اعتبار القدرة في متعلق التكليف والخروج غير مقدور فعله وتركه شرعا لتنتجز النهي عن الدخول والمكث فلذا لم يتعلق النهي به من اول الامر . وبعبارة اخرى النهي لم يتعلق بالخروج للعزاحة المتحققة بينه وبين المكث وما ذكرنا ظهر الاشكال في جميع الاقوال فدعوى ان الخروج ليس بواجب ولا محرم غير مجازفة هذا بالنسبة الى حال الخروج واما الصلاة في حال الخروج فبناء على مختار الشيخ الانصاري والاستاذ المحقق النائيني (قدس سرهما) من وقوع الخروج حسناً وانه مأمور به فتقع الصلاة صحيحة قطعاً فمع عدم استلزام اتيانها تصرفاً زائداً على الخروج كما لو كان راكباً سيارة او سفينة يصح اتيان الصلاة بدون ايماء للركوع والسجود لعدم استلزام ذلك تصرفاً زائداً على ذلك . واما فتوى المشهور باتيان الركوع والسجود بالايماء فلمعله كان ذلك فيما لو استلزم زيادة التصرف كما يدعى ذلك عرفاً مع عدم كونه كذلك دقة وان كان يشكل على ذلك بان العرف متبع في تعيين المفاهيم وتشخيصها لأفي تطبيقها كالمقام فان معنى الغصب الذي هو التصرف في مال الغير بدون اذنه معلوم إلا ان التصرف الخروجي بهذا الركوع والسجود ينطبق عليه التصرف الغصي الزائد على الخروج ام لا فلا يرجع في زواله الى العرف .

آخر والخروج تابع للغصب بمعنى ان الغصب من اي مقولة كان الخروج مثله . فان كان الغصب من مقولة الفعل اي السكون الشاغل للمحل كان الخروج ايضاً من مقولة الفعل فيكون معناه شغل الجسم في مكان آخر . وقد عرفت ان الحركة عبارة عن ذلك فتتحد الحركة مع الخروج وان كان الغصب من مقولة الاين اي اشغال المحل الغصبي فيكون الخروج عبارة عن ا فراغ المحل والا فراغ مغاير للحركة إذ الا فراغ غير التبديل بل الحركة مقدمة لفراغ المحل .

وبالحلة الحركة تارة تكون بنحو المقدمة للخروج واخرى تكون عين الخروج . وعلى اي تقدير لا اشكال في وجوبها عقلاً ولسكن هل هو بمناط المقدمة او بمناط اقل القيسيين . ومنشأ ذلك هو ان الحركة محبوبة او مبغوضة فالمحبة لازمة للمقدمة والمبغوضة لازمة لارتكاب اقل القيسيين وتظهر المرة بينهما انه لو قلنا بالمحبة يصح المكلف اتيان الصلاة الاختيارية وإلا اقتصر على اقل الافراد تصرفاً كصلاة الغريق . وقد عرفت مما ذكرنا انه لا مانع من الالتزام بالاول باعتبار ان ترك الغصب نحوين من الترك تركه بترك الدخول وتركه بترك القضاة بالصلاة ولا مانع من التفكيك بين التركيبين في المحبوبة والمبغوضة . فاذا

واما بالنسبة الى بقية الاقوال فما ان التصرف الخروجي يكون كالتصرف بالدخول والمكث يقع مبغوضاً فتح امكان اتيان الصلاة جامعة لجميع الاجزاء والشرائط فلا اشكال في فساد الصلاة ولو قلنا بجواز الاجتماع لوجود القبح الفاعلي المانع من التقرب واما مع عدم امكان اتيانها كذلك وقد ضاق الوقت فيجب اتيانها لعدم سقوطها بحال ، وسقوط النهي بهذا الحال على تفصيل ذكرناه في حاشيتنا على الكفاية .

عصى المكلف تركه بترك الدخول سقط التكليف لعدم وجود القدرة وقد علمت ان شرط التكليف القدرة فلا يكون فيه مبعدي فيكون فيه صرف المحبوبة فقط فيمكن التقرب بالعبادة إلا ان يقال بانه وان اوجب ذلك سقوط النهي إلا ان المبعدي لم تسقط ولذا انه يأتي بالصلاة بنحو صلاة الغريق . كما انه لو قلنا بان الخروج منه عن قبل الدخول لسكونه مقدوراً بترك الدخول وان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فلذا يلزم على المكلف مع الضيق أن يأتي بالصلاة باقل الافراد تصرفاً لسكونها لا ترك بحال سيما وان حق الناس مقدم على حق الله لو دار الامر بينهما . نعم لو قلنا بان الخروج واجب لسكونه مقدمة للتخلص الذي هو واجب شرعاً لسكان القول بجواز الاتيان بصلاة المختار حال المشي بر كوع وسجود ولومع سعة للوقت كما لا يخفى .

التنبيه الخامس انه على الامتناع ذكر الاصحاب وجوهاً لترجيح النهي على الأمر والظاهر ان الترجيح انما يتصور في خصوص الصلاة والغصب نظراً الى ان الغصب من حق الناس والصلاة من حق الله ، ومعلوم ان حق الناس مقدم على حق الله مع التزامه وليس بما ذكر من الترجيح بطارد بحيث يقدم جانب النهي على الامر في كل مقام إذ ما ذكر في الترجيح لا يعتد به لضعفه فان اقوى ما يستدل به لذلك هو ان النهي دلالة اقوى من دلالة الأمر فان دلالة النهي على الاستيعاب بالوضع ودلالة الأمر على الاستيعاب بالاطلاق وما كان بالوضع اقوى بحسب الدلالة مما كان بالاطلاق فحينئذ يصلح ان يكون ما هو اقوى بياناً وقرينة على تعيين المراد من الاضعف فيكون النهي بياناً على تقييد الأمر بغير مورد الغصب ولكن لا يخفى ما فيه فان الترجيح انما يكون بما هو اقوى ظهوراً إذا اظهر

صالح لان يكون بيانا لظهور الآخر ، واقوائية الظهور لا تختص بالنهي إذ ربما يكون الأقوى ظهوراً في خصوص الامر وكونه بالوضع لا يوجب الاقوائية بحسب الظهور ، على ان هذا الكلام انما يلائم التعارض وقد عرفت ان باب اجتماع الامر والنهي انما هو من باب التزام فهذا التوجيه لا يربط له بذلك ، وعن بعض ترجيح النهي برواية ما اجتمع الحلال والحرام إلا وغب الحرام الحلال فان ظاهر التغلب حصره بالمزاحة فان الغلبة لا تصدق إلا وان يكون للحلية مقتضى حتى تصدق الغلبة ولكن لا ينبغي ان الاستدلال بهذه الرواية على الترجيح في غاية الوهن بعد طرح الاصحاب الاستدلال بها على الترجيح على ان روايات اخر بلسان المعارضة لهذه الرواية كما في رواية ما حرم حراما حلالا قط .

التنبيه السادس ان الاكثر بل السكل في باب اجتماع الامر والنهي مثلاً بالصعب والصلاة وذلك مبني على ان الامر بالصلاة بنحو ساري في تمام الافراد والنهي عن الغصب سار في افراده ففي الصلاة في الدار الغصبية قد اجتمع فيه مقتضى الامر ومقتضى النهي فحينئذ يكون المثال من باب التزام وإلا لو لم يكن الامر مأخوذاً بنحو السراية بل الامر مأخوذ بنحو صرف الوجود فلا يكون من هذه المسألة بل يكونان من باب الموسع المجتمع مع المضيق حيث ان الغصب لامندوحة فيه بخلاف الصلاة فان لها مندوحة فيكون الغصب مضيقاً بالنسبة الى الصلاة ولا اشكال في وجوب تقديم المضيق على الموسع ولو كان المضيق مهما إلا ان يكون في آخر الوقت فيكونا من قبيل المضيقين ، فعمله يكون في كل واحد منهما مقتضى فيعدان من باب التزام .

فتلخص مما ذكرنا ان مثال الغصب مع الصلاة اما ان يكون المراد من الامر

المتعلق بالصلاة كالنهي المتعلق بالغصب في كونه سارياً الى الافراد حتى يكون كل واحد منهما فيه مقتضي فيعدان من باب التزامهم او يكونان من باب المضيقين واما في غير هاتين الصورتين لا يكون المثال من باب التزامهم . نعم ربما يقال في خصوص مثال الصلاة والغصب يعد من باب التزامهم لماورد من ان الصلاة لا تترك بحال . وقد عرفت مما تقدم ان الصلاة الاختيارية تسقط ويصلي ما هو اقل تعصفاً فافهم وتأمل فقد زل غير واحد من الاعلام .

التنبيه السابع قد عرفت مما تقدم ان الخلاف في مسألة الاجتماع يمكن ان يبنى على ان تعدد الجهة يوجب تعدد الموجه او لا يوجب تعدده ، كما انه يمكن ان يبنى على سرية الطلب الى الافراد او عدم سرايته اليها وقد عرفت الفرق بين المبنيين . اذا عرفت ذلك فاعلم ان مثال اكرم العلماء ولا تكرم الفساق يكون من مسألة اجتماع الامر والنهي اذا بنى على السرية وعدمها واما لو بنى على ان تعدد الجهة يوجب تعدد الموجه او لا يوجب فلا يدخل مثل ذلك تحت مسألة الاجتماع وبما ان المعروف بين الاصحاب ان مبنى مسألة الاجتماع هو اختلاف الجهة وعدم اختلافها فيكون المثال المذكور خارجاً عن مسألة الاجتماع .

ومما ذكرنا يظهر الاشكال فيما ذكره الاستاذ (قدس سره) في الكفاية ما افظه : (الامر الثالث) الظاهر لحوق تعدد الاضافات بتعدد العنوانات والجهات في انه لو كان تعدد الجهة والعنوان كافياً مع وحدة المعنونة وجوداً في جواز الاجتماع كان تعدد الاضافات مجدياً ضرورة انه يوجب ايضاً اختلاف المضاف لها بحسب المصاحبة والمفسدة والحسن والقبح عقلاً ، وبحسب الوجوب والحرمه شرعاً فيكون مثل (اكرم العلماء) و (ولا تكرم الفساق) من باب الاجتماع

(كحل ولا تنصّب) لامن باب التعارض .

توخّيح ما فيه هو انه قد جعل مبنى مسألة الاجتماع ان تعدد الجهة يوجب تعدد الوجه ، او لا يوجب كما هو المعروف بين أكثر من عنون مسألة الاجتماع فعملية لاوجه لدخول مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق في مسألة الاجتماع . إذ دخول مثل ذلك في مسألة الاجتماع يتم لو قلنا بان مسألة الاجتماع مبنية على السراية وعدمها كما هو اوضح من ان يخفى هذا آخر ما اردنا بيانه من مسألة اجتماع الأمر والنهي والحمد لله اولاً ، وآخر ، وظاهراً وباطناً .

(اقتضاء النهي للفساد)

الفصل الرابع في ان النهي عن الشيء هل يقتضى الفساد او لا يقتضيه وقبل الخوض في المقصود ينبغي تقديم امور :

الاول الفرق بين هذه المسألة وبين مسألة اجتماع الأمر والنهي هو ان في مسألة الاجتماع الفساد والمبغوضيه تابع لعلم بالنهي وفي هذه المسألة الفساد تابع لتولّع النهي . وبعبارة اخرى في هذه المسألة النهي بوجوده الواقعي يقتضى الفساد الذي هو عبارة عن عدم ترتب الاثر المقصود من سقوط القضاء والاعادة في المبادات وعدم ترتب الاثر المقصود بانشائه في المعاملات وفي تلك المسألة النهي بوجوده العلمي يقتضى الفساد الناشئ عن قصور في التقرب مع عدم قصور في المصاحبة يقتضيه للأمر به واقعاً ولأجل ذلك عدت تلك المسألة من باب التراحم

ولذا قلنا بصحة الصلاة في المكان المنصوب مع النسيان والجهل قصوراً ولا تعد هذه المسألة من ذلك الباب وإنما تعد من باب التعارض لسكون الفساد لما كان تابعاً لواقع النهي فيكون ناشئاً عن قصور في الاقتضاء ومع كونه كذلك يكون التكاذب في عالم الاقتضاء ولازمه خروجه عن باب التزاحم على أنه لو قلنا بأن تلك المسألة من باب التعارض بدعوى أن التعارض في الفعلية يوجب التكاذب بين الأمر والنهي الذي هو ملاك التعارض مع تحقق الفرق بين المسألين بتقريب أن المسألة السابقة للتكاذب في فعلية الحكم وهذه المسألة للتكاذب في مقام الاقتضاء ويظهر الفرق بينهما في الجهل قصوراً بالنهي لفعلية من حيث الصحة والفساد كما لا يخفى .

الأمر الثاني أن الاقتضاء في العنوان يمكن أن يراد منه الاقتضاء في مقام الثبوت بمعنى أن مدلول النهي بذاته يستلزم الفساد إذا كان عبادة فتكون المسألة من المباحث العقلية ويمكن أن يراد منه الاقتضاء في مقام الإثبات فيكون البحث في المقام بحثاً لفظياً والظاهر هو الثاني لشمول البحث في هذه المسألة لما كان النهي إرشاداً إلى عدم المشروعية بلا مبغوضية في المتعلق فيبحث في ذلك بدلالة اللفظ فتكون هذه المسألة من مباحث الالفاظ وخيئذ يكون النهي في العنوان بمعني النهي الحقيقي الكاشف عن المبغوضية والمفسدة في المتعلق والنهي الإرشادي الكاشف عن عدم المشروعية .

الأمر الثالث أن الظاهر من كون النهي يقتضي الفساد أنه بمدلوله يقتضي عدم المصلحة أما لكونه المفسدة ملازمة لذلك العدم أو لسكون النهي بذاته يدل على نفس العدم وذلك لا يقتضي وجود مقتضى للصحة في المتعلق .

ودعوى انا لا نحتاج الى دلالة النهي على ذلك بل يكفي في انتفاء الصحة وفساد العمل اصاله عدم المشروعية ممنوعة بان تحقيق مثل هذا الأصل لا ينافي البحث في المسألة عن دلالة النهي إذ ذلك بحث عن الدليل الاجتهادي . ومن الواضح تقدم الدليل الاجتهادي على الأصل العملي فمع تحققه لا مجال لاتيانه . نعم يكون البحث عنه مع فقد الدليل الاجتهادي ومن هنا قلنا بان النزاع في دلالة النهي على الفساد ليس مختصاً بما يشمله اطلاق الدليل او عمومه بنحو لولا النهي لوقع صحيحاً اذا كانت عبادة ويكون نافذاً اذا كانت معاملة بتقريب انه لو لم يشمله الاطلاق والعموم يكفي في فساده وعدم صحته اصاله عدم المشروعية لما عرفت ان النتيجة اذا كانت تحصل بالأصل لا مانع من التكلم بها بلحفاظ الدليل الاجتهادي على انه لو لم يلحظ الدليل الاجتهادي لا اصل يقضي بالفساد بنحو يرجع اليه في المسألة الاصولية . واما في المسألة الفقهية فالأصل يختلف فان كان مشكوك الاعتبار معاملة فمقتضى الأصل عدم الصحة حيث لا عموم ولا اطلاق يثبت الصحة وان كان مشكوك الاعتبار عبادة فالأصل يقضي بفسادها وان كان مشكوك الاعتبار جزءاً للعبادة او شرطاً لها فالشك في ذلك يرجع الى كونه مانعاً ام لا قيل بجرى ان الاشتغال وقيل بجرى ان البراءة والخلاف في ذلك راجع الى الاختلاف في المبنى وقد حزر ذلك في محله كما لا يخفى .

الأمر الرابع ان الصحة والفساد امران اضافيان وان للصحة مفهوماً واحداً وهو التمامية ولا تختلف باختلاف الآثار والانظار وهذا مما لا اشكال ولا شبهة تعتبره وإنما الاشكال انها هل تختلف باختلاف المنشأ ام لا وتحقيق الحال فيه يستدعي بيان مقدمة وهي انه عندنا امور متأصلة وامور اعتبارية وفي المتأصلة

مرتبتان حقيقية وهي ما كان طرفها الخارج ومفهوم وهو ما كان ظرفه الذهن وهو الذى يكون مدلولاً للفظ ولا يكون هناك مرتبة ثالثة بعد التعدى عن الثانية واما الامور الاعتبارية كالملكية مثلاً فيتصور فيها ثلاث مراتب حقيقية ومنشأ اعتبار تلك الحقيقة ومفهوم كاشف عن الحقيقة اما مرتبة الحقيقة في الملكية فهي الربط الحاصل بين المالك والملوك وهذه الحقيقة ظرفها الذهن ولا يعقل ان يكون طرفها الخارج ومرتبة المفهوم هي ما كان من المعقولات الثانية ومنشأ انتزاعها تلك الحقيقة فان حقيقة الملكية منتزعة من الجعل وبما ذكرنا ظهر الفرق بين الامور المتأصلة والامور الاعتبارية وبعد معرفة ذلك فنقول ان الاتحاد في المفهوم يكشف عن الاتحاد في الحقيقة إذ لا يعقل ان يكون مفهوم واحد يكشف عن حقائق متعددة إلا وان يكون مفهوم منتزعا عن قدر جامع بين تلك الحقائق المتعددة كما ان الاختلاف في المنشأ لا يوجب الاختلاف في الحقيقة لان الاختلاف بحسب منشأ الملكية من الجعل او النوارث او غيرها لا يوجب اختلافاً في حقيقة الملكية مع كون المفهوم واحداً اذ المفهوم الواحد يكشف عن حقيقة واحدة اذا عرفت ذلك من المقدمة فاعلم ان الصحة (١) من الامور الاعتبارية لها ثلاث مراتب

(١) لا يخفى ان تقابل الصحة والفساد من قبيل تقابل العدم والملكية لا من قبيل تقابل الايجاب والسلب الذى هو عبارة عن الوجود والعدم المحمول بالنسبة الى الماهية الامكانية أو الماهية الممتنعة ولا من قبيل تقابل الضدين الذى هو عبارة عن كون المتقابلين وجوديين يترتبان على موضوع واحد من دون اعتبار في قابلية الحل وقد بينا في بعض المباحث ان القائمة وعدمها من هذا القبيل ولذا قلنا بعدم جريان استصحاب العدم الاولي بالنسبة الى عدم القائمة لعدم احراز الموضوع لان

حقيقة ومفهوم ومنشأ الانتزاع على قياس غيرها من الامور الاعتبارية والصحة تارة تنتزع من المطابقة واخرى تنتزع من السقوط وقد عرفت ان الاختلاف في المنشأ لا يوجب الاختلاف في الحقيقة مع كون المفهوم واحداً الكاشف عن حقيقة واحدة ومما ذكرنا ظهر لك انه لا وجه لما تصدى الاستاذ (قدس سره) في السكفاية من الرد على صاحب التقارير حيث ادعى ان الصحة امر اعتبارى من اى شيء انتزعت فأورد عليه بما حاصله ان الصحة ان اخذت من سقوط الاعادة يكون عقلياً من اوازم الاتيان بالامر الواقعي فلا يكون جملياً (١) لما

= الصحة والفساد لا يطردان إلا بعد كون المحل قابلاً لها كالعمى والبصير فهما يردان على موضوع واحد فتارة يكون صحيحاً واخرى يكون فاسداً ومثله يعلم ان الصحة والفساد بالنسبة الى الاحكام الشرعية لا يردان على البسائط وإنما تنصف بهما المركبات إذ الشيء البسيط اما ان يوجد او لا يوجد على تفصيل ذكرناه في تقارير بحث الاستاذ المحقق النائنى قدس سره .

(١) لا يخفى انه وقع الكلام في ان الصحة والفساد من الامور الانتزاعية أو من الامور المجهولة القابلة لان تنالها يد الجمل او انها مجهولة في المعاملات دون العبادات أو التفصيل بين الصحة الواقعية وبين الصحة الظاهرية بالالتزام بجعلها في الثانية دون الأولى فقد اختلفوا على اقوال والحق هو الأول فيكون من قبيل السببيه والممانعية والجزئية والشرطية من الامور التي قد اتفق السكل على كونها منزعاً وليست من قبيل الضمان والحرية والرقية والزوجية التي هي من الامور المتأصلة بيان ذلك ان الصحة منزعاً من انطباق الطبيعة للأمور بها على الفرد المأتي به وهو غير قابل لانت تناله يد الجمل لان انطباق الطبيعة على الفرد إنما هو امر عقلي وليس امراً مجموعاً واما منشأ الانتزاع فبالنسبة كل امر الى =

عرفت مناسباتاً ان الاختلاف في المنشأ لا يوجب الاختلاف في الحقيقة اذا عرفت ما مهدنا لك من الامور فاعلم انه يقع الكلام في مقامين :

-- متملقه سواء كان واقعياً أو اضطرارياً أو كان ظاهرياً غير قابل للجعل لارث اجزاء ما أتى به عن امره المتملق به عقلي وليس قابلاً للجعل . نعم بالنسبة الى المطابقة الظاهرية في بعض الموارد مع الشك به واقعاً فنشأ الانتزاع ربما يقال بجمله من غير فرق بين ما كان في ظرف عدم العلم أو كان بعد الانكشاف فما كان موضوعه عدم العلم كقاعدة التجاوز والفراغ ونحو ذلك فأن الشك له طرفان . ليس لاحدهما ترجيح والشارع لما بنى على أحد الطرفين معناه الاكتفاء عن الأمر الواقعي بهذا المشكوك وذلك انما يكون بجعل الشارع واما في صورة الانكشاف فيحتاج الى كون الأمر الظاهري يحجز عن الأمر الواقعي الى جعل آخر وان كانت القاعدة الأولية يقتضي عدم الاكتفاء بذلك فكذلك يكون قابلاً للجعل وبالجملة ان الصحة والفساد من الامور الانتزاعية غير قابلة للجعل عبادة كانت أو معاملة وانما المجموع هو منشأ الانتزاع في بعض الموارد كما في صورة الأمر الظاهري لا بالنسبة الى متملقه بل عن الأمر الواقعي ودعوى التفصيل بين العبادات والمعاملات بالالتزام بالجعل في الأول دون الثاني بتخييل ان العبادة لما كان الشارع رتب حكماً عليها فيكون بذلك قابلاً للجعل بخلاف المعاملات حيث ان الشارع امضى أهل العرف بحسب معاملاتهم فلم يكن للشارع اختراع جديد فيها فلا تكون الصحة فيها قابلة للجعل ولا يخفى ما فيه إذ العبادات كالمعاملات بالنسبة الى الصحة والفساد فأن الشارع انما رتب الحكم على كلي العبادة لا على المصداق والصحة والفساد بالنسبة الى نفس هذا المصداق ومن الواضح ان منشأ انتزاع الصحة فضلاً عن نفسها غير قابل للجعل لان انطباق متملق الأمر على مصداقه عقلي وليس قابلاً للجعل على تفصيل ذكرناه في تقريراتنا للاستاذ المحقق النائيني قدس سره .

المقام الاول في العبادة فنقول النهي اما ان يتعلق بالعبادة أو يحزمها أو بشرطها الخارج عنها أو بوصفها الملازم لها أو وصفها غير الملازم لها اما اذا تعلق بالعبادة فتارة يكون النهي في مقام دفع توهم الإيجاب كأن يكون هناك عموم أو اطلاق بحيث يتوهم الشمول كاقيموا الصلاة مثلاً فيتوجه النهي لدفع توهم الشمول وأخرى يكون النهي في مقام دفع المشروعية الفعلية وثالثة يكون النهي لدفع المشروعية الاقتضائية ورابعة يكون النهي للإرشاد الى المفسدة الموجودة بالفعل وخامسة يكون النهي مولولياً فان كان الأول فيؤخذ بذلك الاطلاق أو العموم ويكون مشروعاً اذ النهي في تلك الصورة لم يدل إلا على رفع توهم الإيجاب فلم يكن فيه تعرض للمشروعية بل ربما يقال بان الفعل في الصورة المذكورة مستحباً وان لم يكن هناك اطلاق أو عموم فلا يكون الفعل مشروعاً لوجود أصالة عدم المشروعية المقتضية للفساد وهو في هذه الصورة لم يستفد من دليل النهي لما عرفت انه دال على رفع توهم الإيجاب وذلك لا يقتضي الفساد وان كان النهي على النحو الثاني أي النهي في مقام دفع توهم المشروعية فان كان هناك اطلاق أو عموم فالنهي أيضاً ليس فيه دلالة على الفساد ولسكن تقع المعارضة بينهما وبين الاطلاق أو العموم فيتساقطان فيرجع الى أصالة الفساد ، واما الثالث فكذلك فان نهي لا يقتضي الفساد ، واما الرابع فلم يكن النهي دالاً على الفساد ، واما النهي على النحو الخامس وهو ما كان النهي المتعلق بنفس العبادة مولولياً (١) فهو محل الكلام قيل بدلالته على

(١) المراد من العبادة هو المعنى الخاص وهي خصوص الوظيفة التي شرعت لاجل التقرب بها لله سبحانه وتعالى وليس المراد منها هو المعنى الاعم الشامل لسكل ما يصح ان يتقرب به مثل غسل الثوب من النجاسة فإنه وان صح ان

الفساد واستدل له بوجوه : الأول الاجماع فقد نقله غير واحد على ذلك ، الثاني

يتقرب به إلا انه لا يتوقف حصول اثره الذي هو زوال النجاسة على وقوعه قريباً بل يقع ولو كان منهياً عنه كالغسل بماء منصوب وهذا لأشكال فيه وانما وقع الاشكال في تعلق النهي بالعبادة بما حاصله ان ذلك ينافي كونها عبادة إذ ما هو محبوب لله تعالى ومقرباً اليه يكون عبادة والنهي النفسي لا يتعلق إلا بما هو مبغوض لله تعالى وحينئذ كيف يمكن ان يتقرب بما هو مبغوض ومبغوض عنه تعالى ولكن لا يخفى انه ليس المراد من العبادة التعبد الفعلي والمقربة الفعلية بل المراد بها وظيفة شرعت لان يتعبد به في نوعها وبعبارة اخرى انها من شأنها أن يتقرب بها لتتعلق بها الأمر وبعد الفراغ عن هذه الجهة فقد وقع الكلام في أن النهي المتعلق بالعبادة يدل على الفساد ام لا فعلى مختار صاحب الجواهر (قدس سره) من احتياج العبادة الى أمر فدلالته على الفساد واضح لان النهي لما دل على التحريم فقد اخرج متعلقة من دائرة الأمر من غير فرق بين كون الاطلاق شمولياً أم بديلاً لأن شموله للأفراد مشروط بان تكون الافراد متساوية الاقدام ومع تحقق النهي لا تكون متساوية . واما على ما هو المختار من ان تصبح العبادة لا يحتاج الى امر بل يكفي فيها وجود الملاك فيمكن القول بصحتها حينئذ من جهة وجود الملاك ولكن لا يخفى ان الملاك المقتضى للصحة لا بد وان يكون تاماً في الملائكة وليس لنا دليل لفظي يستكشف ذلك وإنما يحكم العقل بتحقيقه ولذا قلنا لا يكفي حسن الفعل فقط في استكشاف وجود الملاك بل يحتاج في استكشافه مع ذلك الى حسن الفاعل حينئذ ان وجد مانع فتارة يكون لسانه عدم ترتب الاثر على الملاك بمعنى ان وجوده كعدمه واخرى يقدم المانع من باب اقوى الملاكين كالعلم والفسق فانه يتصور فيه هذين النحويين وعلى كلا الصورتين لا يكون الملاك تاماً في الملائكة فاذا لم يمكن احرازه فالنهي يكون دالاً على وجود المفسدة الموجبة لتخصيص العموم

انه لا اشكال في ان النهي يدل على مفسدة في المتعلق واطلاق الامر او عمومه الشامل لمتعلق النهي يكشف عن وجود مصلحة فيه ومع تقسيم النهي تكون المفسدة غالباً على المصلحة فلا يصلح للتقرب فلذا يقع العمل فاسداً الثالث انك قد عرفت ان هذه المسألة فيما اذا كان بين متعلق الأمر والنهي عموم من مطلق مثلاً صم ولا تصم يوم العيد فكل واحد من الدليلين دال على وجود ملاك فالامر دال على وجود المصلحة في متعلقه كما ان النهي يدل على وجود المفسدة في متعلقة ففي صوم العيد تكون المفسدة والمصلحة متعارضتان والحكم اما بالتسايط او بتقديم جانب النهي فالعبادة في مورد المعارضة غير مشروعة فتقع فاسدة ولا يمكن لا يخفى اما الاجماع فمحصوله لا يحصل له في المقام فضلاً عن المنقول ، واما الثاني فلو تم فاعما

= أو تقييد الاطلاق . نعم لو امكن احرازه كما اذا لم يمكن امتثال الأمر من جهة عدم قدرة المكلف كما في المتراحمين في الوجود لما عرفت ان القدرة العقلية ليست لها الدخول في الملاك فلا يكون النهي في ذلك مقتضياً للفساد ويكون من باب التراحم واما لو كان من جهة اخرى كالتراحم بين الملاكين فيقدم ما هو الاقوى (ملاكاً أو كان من جهة عدم تحقق الحسن الفاعلي كما لو قلنا ببطلان الصلاة في الدار المغصوبة على القول بالجواز من الجهة الاولى لعدم تحقق حسن الفاعلي والملاك لا يكفي فيه حسن الفعل بل يحتاج مع ذلك الى حسن الفاعلي وفي المقام لما ورد النهي فيستكشف منه كون ملاك النهي اقوى من ملاك الامر فحينئذ يدل النهي على الفساد من غير فرق بين ان يكون اطلاق الامر شمولياً ام بدلاً لان النهي يخرج متعلقة عن دائرة الامر من جهة كشفه عن ملاك اقوى وهذا الذي ذكرنا يجري ايضاً فيما اذا كان النهي متعلقاً بذات العبادة لاجل جزئه أو شرطه أو وصفه بنحو يكون ذلك من الجهات التعليلية فافهم .

يدل على فساد العبادة في حال تنجز النهي فمع عدم تنجزه لا يكون مبغوضاً ولا مانع من اتيانه لوجود ملاك الأمر وقد عرفت ان ذلك من مقتضيات باب التزام اما عن الثالث فمع التسايط فالحكم بالفساد لاصالة عدم المشروعية لا من مقتضيات النهي كما انه لو قلنا بتقديم جانب النهي لسكونه اخص فانما يلتزم به في المدلول المطابق واما بالنسبة الى مدلوله الالتزامي فليس الخاص باقوى من دلالة العام فمع التكافؤ يرجع الى اصالة عدم المشروعية فلا يكون النهي مقتضياً للفساد اللهم إلا ان يقال بتقديم الخاص على العام في المدلول المطابق والالتزامي فلا مانع من الالتزام بدلالة النهي على الفساد والالتزام بذلك محل نظر واسكن التحقيق انه ان قلنا بان النهي يكشف عن مفسدة نفسية موجودة في المتعلق فلا اشكال في دلالة على الفساد إذ لا يعقل ان يكون مع هذا الكشف وجود مصلحة في متعلق النهي لا متناع اجتماع المصلحة مع المفسده ، واما لو قلنا بان النهي في اسان الشارع لا يكشف عن المفسدة النفسية بل يكشف عن المفساد الغيرية كما هو الحال في الأوامر الغيرية في انها لا تكشف عن المصالح النفسية في المتعلق وانما هي تكشف عن مصالح غيرية توصلية كاستراحة النفس مثلاً ولا مجال لدعوى ان يكون النهي مقتضياً للفساد لان من الممكن اشمال الفعل على مصلحة نفسية ومفسدة غيرية او مصلحة غيرية غاية الامر الشارع غلب جانب المفسدة على جانب المصلحة فعليه العمومات الكاشفة عن مصالح غيرية تبقى بلا معارض فتكون من باب اجتماع الامر والنهي والفساد فيه ليس من مقتضيات واقع النهي بل من مقتضيات العلم بالنهي هذا كله لو تعلق النهي بنفس العبادة (١) واما لو تعلق النهي بالجزء

(١) هذا في النهي التحريمي واما النهي التشريعي فينبغي ان يخرج عن =

كالنهي عن قراءة سورة الزام في الصلاة مثلاً أو تعلق بالشرط كالنهي عن محل الكلام لان التشريع عبارة عن اتيان العبادة التي لم يأمر بها بداعي الأمر وذلك يوجب الفساد فالفساد حاصل من دون النهي لا أنه بالنهي يكون فاسداً فلو شك في مشروعية شيء وأتى به بعنوان التشريع أو علم عدم المشروعية ثم أتى به فصادف مشروعيته فهل الفعل يقع فاسداً أم لا فنقول اما المعاملة فالظاهر انها لا تقع فاسدة لعدم اعتبار قصد التقرب فيها بل المعتبر في صحتها صرف المصادفة واما العبادة فبانها تحتاج الى ذكر مقدمة وهي ان الاحكام العقلية على قسمين فتارة يكون ذا حكم واحد وهو ما كان العقل حاكماً يحكم بمناط واحد من غير فرق بين صورة الشك والعلم واخرى يكون ذا حكمين وهو ما كان العقل حاكماً يحكم على نفس الواقع بمناط وفي صورة الشك بمناط آخر كما في الضرر فإنه له حكم على واقع الضرر بمناط وفي صورة الشك بمناط آخر والفرق بين القسمين يظهر بجريان الأصل وعنده فان الأصل لا يجري فيما اذا كان حكم واحد لانه يلزم ان ما يحرز بالوجدان يحرز بالتعبد وهو باطل .

ومن هذا القبيل الشك في الحجية فان الأصل لا يجري فيها اذ العقل حاكم بالعدم فلا يحتاج في احرازه الى جريان الأصل والالزام ما احرز بالوجدان يحرز بالتعبد وهو بديهى البطلان ، بخلاف ما كان ذا حكمين فإنه لا مانع من جريان الأصل في ظرف الشك فإنه يرفع الحكم الموجود في ظرف الشك كما في الضرر وباب التشريع من قبيل ما اذا كان ذا حكم واحد فان العقل يقبح استناد ما ليس صادراً من المولى في صورتي العلم والشك في المشروعية من غير فرق بين الشك في اصل المشروعية أو في الاتصاف .

اذا عرفت ذلك فأعلم ان العبادة التي يأتي بها مع الشك في مشروعيتها بقصد المشروعية ثم انكشف مطابقتها للواقع لا اشكال في حرمتها فتكون فاسدة اذ

الاستمر والاستقبال في الصلاة فالنهي المتعلق بها كالنهي المتعلق بالعبادة فجميع
= كيف يتقرب بقصد الامر بالمعلم فيه امر ودعوى ان النهي المستكشف من حكم
العقل نهى ارشادي وهو لا يوجب الفساد اذ الموجب له ما كان مولوياً ممنوعة اذ
ليس كلما رجع الى حكم العقل يكون الامر أو النهي ارشادياً وانما هو فيما اذا كان
منجعلاً بالتكوين كوجوب الطاعة وحجية العلم لكل ما حكم به العقل وإلا كل
الواجبات تكون او امرها ارشادية لان ما بالعرض ينتهي الى ما بالذات واللازم
باطل لا يقال ان النهي المولوي يدل على الفساد حيث انه مع الامر في مرتبة واحدة
لذا يوجب تقييد الامر فتخرج العبادة بالنهي عن دائرة الامر فيوجب تقييد الامر
فالعبادات حيث لا امر تقع فأسد بخلاف النهي التشريعي فإنه لا يوجب تقييد
الامر اذ ليس في مرتبته وانما هو في مرتبة متأخرة عن مرتبة الامر فلا ينافي
حرمة العبادة مع صحتها لانا نقول النهي التشريعي مع الامر في مرتبتين ولا
يوجب تقييد الامر ولذا يكون الفعل حسناً مع تحققه إلا انه بسببه يوجب القبح
الفاعلي لاشتماله على جهة التشريع المبعوض ، وقد عرفت ان حسن الفعل فقط غير
كاف في التقرب بل يحتاج فيه الى حسن فاعلي وهو مفقود في المقام .
ان قلت ان التشريع انما هو في نفس النية وذلك لا يسري الى الفعل فهو
باق على حسنه واقفاً قلت التشريع ليس عبارة عن الخطرات القلبية والتصورات
النفسية وانما هو عبارة عن اظهار ما يشرع به اذ لا طريق لنا الى حكم العقل بقبح
تلك الخطرات والتصورات بل لابد وان يرجع الى عالم الاظهار اما بالافتاء أو
بإيجاد العمل فاذا كان الفعل هو المشرع به فالحرمة متعلقة به لا بالنية والعزم نعم
النية تكون سبباً الى تحقق التشريع لا ان نفس النية هي التشريع لما عرفت انه
يرجع الى عالم الاظهار على تفصيل ذكرناه في تقريراتنا لبحث الاستاذ المحقق
النايبي (قدس سره) .

تلك المحتملات من كون النهي لدفع توهم المشروعية او لدفع توهم الايجاب او للارشاد الى ما نعيه المنهي عنه عن صحة العبادة او كون النهي مولوياً محضاً غاية الامر ان الشرط يفترق عن الجزء في ان النهي المتعلق بالشرط ولو كان يكشف عن مفسدة نفسية لا يقتضي الفساد لانه مع كونه كاشفاً عن مفسدة لا ينافي وجود مصلحة نفسية في الشروط لان الشرط بالنسبة الى الشروط من مقدماته لانفسه بخلاف الجزء من الشيء فانه لو كان يكشف عن مفسدة نفسية يوجب فساداً وحينئذ يوجب فساد الكل لانتفاء الكل بانتفاء الجزء هذا كله في مقام الشبوت واما الكلام في مقام الاثبات فنقول ان النهي اذا لم يكن في مقام دفع توهم الايجاب وغيره من تلك المقامات فالنهي ظاهر في كونه مولوياً ويحتاج الى كونه الارشاد الى قرينه فاذا كان كذلك دل على تحقق المفسدة فان اوجب تخصيص العمومات به وتقيد الاطلاقات به حينئذ دل النهي على الفساد واما اذا لم يوجب ذلك فيكون في متعلق النهي مصلحة فيلزم اجتماع المصلحة والمفسدة فيقع التعارض بينها فيتساقطان مع عدم اقوائية احدهما ويرجع الى اصالة الفساد وعليه لا يدل النهي على الفساد وإنما اقتضى اصالة الفساد ذلك واما اذا كان في مقام يوهم أحد هذه الامور من الوجوب والمشروعية الفعلية او الاقتضائية فلا يكون النهي حينئذ ظاهراً في المولوية لوروده في ذلك المقام الموجب لرفع ظهوره في ذلك ويكون من قبيل القرينة العامة الموجبة لعدم الحمل عليه فان كانت قرينة معينة لاحد تلك المقامات فيؤخذ بها وإلا فلا وكيف كان فالنهي لما يحمل على المولوية لا يدل على الفساد في جميع تلك المقامات من غير فرق بين تعاقب النهي

بالعبادة (١) أو بحزنها .

(١) وبعض السادة الاجلة (قدس سره) في بحثه الشريف قال بان النهي في العبادة يقتضي الفساد سواء كان تحريمياً أو تنزيهياً . نعم لو ثبتت الصحة في العبادة المنهى عنها تنزيهاً كما في العبادات المكروهة فلا بد من تأويل لاقتضاء النهي عن شيء ولو تنزيهاً مبغوضيته وذلك ينافي صحته من غير فرق بين كون النهي في العبادة ارشادياً أو مولوياً اما الاول فلانه يكون ارشاداً الى عدم كونها مطلوبة وخروجها عن دائرة الامر فتكون فاسدة لعدم الامر بها فان صحة العبادة تتوقف على الامر واما الثاني فلانه يكون دالاً على منقصة فيها وهو مناف لطلبها من غير فرق بين كون النهي تحريمياً أو تنزيهياً فالتحريمي المتعلق بالعبادة ينصور على وجهين الاول ان تكون حرمتها ذاتية كصوم يوم العيد فانه بنفسه محرم ومبغوض للمولى فلا اشكال في اقتضائه للفساد سواء كانت الحرمة فعلية أو كانت غير فعلية . اكونه خارجاً عن الأمور به وهو كاف في الفساد . الثاني ان تكون حرمتها غير ذاتية بل لاجل ابتلائها بالمحرم كالصلاة في المكان المغصوب .

ان قلنا ان حرمتها ليست بنفسها بل لاجل اشتغالها على الغصب وفي هذا القسم لا تكون العبادة فاسدة إلا اذا كانت الحرمة فعلية فانه حينئذ يمتنع صحتها والامر بها لكونها مشتملة على الحرام فعلاً اما اذا كانت الحرمة غير فعلية فلا مانع من الامر بها والظاهر ان المراد من النهي في العبادة هو الوجه الاول فيخرج المنهى عنه عن الأمور به ولذا يفسد ولو لم تكن حرمة فعلية .

اقول : هذا يتم بناء على صحة العبادة بالامر واما بناء على ان صحتها بالملك فلا يتم ما ذكره فالدعي يقتضيه الفساد هو ان النهي يكشف عن مبغوضية واقعية وارتفاع النهي لا ترتفع المبغوضية الناشئة من المفسدة الذاتية ولذا تبطل العبادة في مورد عدم تنجز النهي كما لا يخفى .

بيان ذلك انه بالنسبة الى ما لو كان النهي في مقام توهم المشروعية فانه يدل على عدم تشريعه والعموم يدل على كونه مشروعاً فيقع التعارض بينهما فيتساقطان فيرجع الى اصالة عدم التشريع وهي دالة على الفساد من دون اقتضاء النهي لذلك واما بالنسبة الى دفع توهم الايجاب فواضح في ان النهي لا يدل على الفساد واما بالنسبة الى كونه للارشاد فالنهي حينئذ وان اقتضى مانعية ما تعلق به إلا انه لا يقتضي فساده اذ مع تحقق الاطلاق او العموم يقتضى صحته وان أوجب فساد العبادة المقترنة به وادعى بعض الاعاظم ان النهي المتعلق بالجزء يرجع الى كونه مانعاً ولازمه تقييد العبادة بعدمه وذلك بوجوب البطلان فمع الاتيان به يكون من الزيادة المبطلّة للعبادة واسكن لا يخفى ان هذا يتم لو كان النهي دالاً على المانعية واما اذا كان في مقام دفع توهم المشروعية او الحرمة المولوية فلا يستفاد منه تقييد العبادة لكي يكون اشتغالها عليه من الزيادة المبطلّة .

بيان ذلك ان النهي في ذلك لا يوجب فساد متعلقة بل يكون الفساد مستنداً الى اصالة عدم التشريع نعم ربما يقال بان فساد ذلك يوجب فساد العبادة المشتملة عليه لكونه زيادة فيها أو يكون موجباً لنقصانها باعتبار انه يشترط عدمها إلا انه لا يكون من جهة دلالة النهي على الفساد وانما هو لدليل آخر يقتضى بطلان العبادة المقترنة به والانصاف انه يحتاج تلك المحتملات الى قرينة تعين واحداً منها واما مع عدم قرينة تعين احدها فالنواهي تكون ظاهرة في المانعية (١)

(١) لا يخفى ان النهي تارة يتعلق بالعبادة لذاتها واخرى يتعلق بها لاجل جزئها او الوصف المتحد معها أو مع جزئها وثالثة يتعلق بنفس الجزء أو الوصف المتحد مع الجزء او المتحد مع العبادة الظاهر ان النهي المتعلق بالجميع يدل على

كما يستفاد من الاوامر الواردة في اجزاء العبادة وشرائطها دخلها فيها واما دلالة الفساد الا ان الملاك يختلف فما تعلق بالعبادة مطلقاً ولو كان لاجل جزئها او وصفها بنحو يكون من الجهات التعليلية ملاكه ان النهي يكشف عن منقصة وحزازة في المتعلق بنحو يوجب تخصيص العمومات أو تقييد الاطلاقات ولذا تقول ببطلان العبادة ولو كانت في ظرف عدم التنجز لسكونها مبغوضة واقماً واما تعلقه بالجزء أو الوصف المتحد معه أو مع العبادة فملاك الفساد فيها هو استفادة المانعية من تعلق النهي بها ولذا ينبغي التمرض للمانعية .

فنقول قسموا المانعية على ثلاثة اقسام تارة يستفاد من النهي الغيري كقوله لا تصل في غير الماء كول واخرى يستفاد من النهي النفسي كقوله لا تلبس الحرير وثالثة يستفاد من التزامم اما المانعية المستفادة من النهي الغيري فهي تتبع واقع النهي ولا يناط بتنجزه واما صحته في صورة النسيان والجهل والاضطرار فهو لدليل ثانوي يدل على صحته والا فمقتضى الدليل الاولي كون المانعية تقتضي الفساد .

واما القسم الثالث فالمانعية تناط بتنجز النهي ووصوله الى المكلف وبذلك يفرق بين القسم الأول والثالث ويوجد فرق آخر بين القسمين يرجع الى نفس الأصل الجاري في الشك في المانعية فان الشك من التزامم ليس له موضوعية في مقام العذرية وانما جريان الاصل في الشك في المانعية من جهة التزامم يوجب ترتيب الحكم وحينئذ يكون حكماً واقعياً ثانوياً وبعبارة اخرى الشك ليس له موضوعية اذ يمكن ان ترتب عليه العذرية كما يمكن ان ينتج نفس التكليف فبضميمة الأصل يترتب الحكم فيكون الاصل الجارى في الشك بالممانعية من جهة التزامم له جهة موضوعية بخلاف الشك في المانعية من جهة النهي الغيري فان جريان الاصل في صورة الشك انما هو طريق لان المانعية تابعة لواقع النهي فاذا كان كذلك =

النهي على فساد متعلقة فليس له دلالة إلا ان يدعي بان في امثال هذه النواهي التي
فيكون بعد انكشاف الخلاف يرجع الى الخلاف في مسألة الاجزاء واما المانعية
المستفادة من النهي النفهي فهي برزخ بين القسمين فمن جهة كون المانعية تناط
بواقع النهي لا يتجزئه فكالقسم الاول ومن جهة انه ليس للشك حكم بل بحريان
الأصل يكون له حكم فكالقسم الثالث ولذا حكموا بصحة الصلاة في لباس الحرير
في مورد النسيان والاضطرار وفي مورد الشك .

اما الاول فلان خطاب النهي اخص من الامر فبقيد اطلاق الامر سواء
كان اطلاقه بديلاً ام شمولياً فاذا قيد تكون المانعية تابعة للنهي وجوداً وعدماً
ومن الواضح ان التامى والمضطر لا يعقل ان يتوجه اليهما الخطاب فترتفع المانعية
فيبقى الامر بحاله واما في صورة الشك فلان الشك في المانعية مسبب عن الشك
في الحرمة ومع جريان اصاله الحل في مشكوك الحرمة لا يبقى موضوع للشك في
المانعية واسكن لا يخفى ما فيه في مورد النسيان والاضطرار لا يلزم من انتفاء النهي
انتفاء المانعية اذ هما معلولان للمفسدة ولا يلزم من انتفاء احدهما انتفاء الآخر
الهم إلا ان يقال بان الدليل اللفظي الدال على الصلوة في مورد النسيان والاضطرار
كما رفع الخطاب برفع الملاك ايضاً فمع رفعه للعلاك لا تبقى المانعية وذلك الدليل هو
حديث الرفع (رفع عن امتي الخطأ والنسيان ... الخ) إلا ان ذلك وان كان
ممكناً الا ان اثبات ذلك بدليل الرفع محل نظر بل منع واما مورد الشك فنقول
الاحكام تارة تكون مترتبة على نفس العنوان الواقعي كمثل لا تصل في جلد
الارانب واخرى تكون مترتبة على نفس الاحراز الذي هو حكم ثانوي وان
كان واقعياً إلا انه ثانوي ولو سلمنا الترتب بين المانعية والنهي إلا ان اصاله الحل
ترفع المانعية الظاهرية بمعنى انه مرخص في الفعل وليس ممنوعاً عنه واسكن لا ترفع
المانعية الواقعية المنوطة بواقع النهي وبالجملة جريان الاصل في ظرف السبب =

هي في مقام توهم المشروعية ظهور ثانوي يقتضي عدم المشروعية فيكون النهي بلفظه دالا عليه فيدل على الفساد ولسكن اثبات هذه الدعوى محل نظر بل منع بل ربما يقال بعدم استفادة المانعية بالنسبة الى النهي المتعلق بالجزء والشرط اذ النهي عنهما لا يستكشف منه المانعية وانما يدل على توهم الجزئية أو الشرطية بلا استفادة مانعية ومخلية كل منهما . نعم يمكن استفادة ذلك من دليل آخر كما دل على كون الزيادة في الصلاة مبطلّة ومانعة من صحتها .

واما الوصف المفارق كالفصلية بالنسبة الى الصلاة فهو من باب اجتماع الامر والنهي وهكذا يكون من باب الاجتماع بالنسبة الى الوصف الملازم كالجهر بناء على انه من السكيفيات القائمة بالغير فهو يكون كسائر الاعراض واما بناء على انه من مراتب الموصوف فيمكن دعوى ظهور النهي في الارشاد الى المانعية كما يجري ذلك في الوصف المفارق إلا اذا كان متعلقاً بعنوان آخر مفارق مع العبادة تارة ومجتمعاً معها اخرى فانه حينئذ يمنع ظهور النهي في الارشاد الى المانعية اذ على هذا التقدير يمكن دعوى ظهوره في المولوية وعليه لا يقتضي الفساد واقفاً وانما يقتضي الفساد من جهة قصور في التقرب في صورة الاجتماع مع الأمور به هذا كله في العبادات.

المقام الثاني في المعاملات

لا يخفى ان التكلم في المعاملة يقع في موضعين :

الاول : المعاملة بالمعنى الاعم فان جميع المحتملات المتقدمة المذكورة في

== لا يرفع الشك في المانعة بل يرفع المانعية الظاهرية وقد استوفينا الكلام في تقريراتنا لبحث الاستاذ المحقق النائيني (قدس سره) .

العبادات تجري في المعاملات إلا احتمال كون النهي في مقام دفع توهم الإيجاب فان هذا الاحتمال لا يتأتى في المعاملة اذ لا يتوهم أحد وجوبه بالعنوان الاوى ولا يقتضي النهي الفساد في بقية المحتملات إلا فيما اذا كان في مقام دفع توهم المشروعية فانه ينافي المؤثرية وهو الذي ينبغي ان يقع الكلام فيه فنقول :

النهي ان دل على دفع توهم المشروعية فانه يقتضي الفساد بدعوى ان للنهي ظهوراً ثانوياً في الارشاد الى دفع توهم المشروعية وان منعنا هذا الظهور فحينئذ يترجح عدم دلالة النهي على الفساد لسكون النهي حينئذ ظاهراً في المولوية النفسية وقد عرفت ان ذلك لا يوجب الفساد . وبالجمله ان اخذنا بالظهور الاوى وهو كونه مولوياً منعنا دلالة النهي على الفساد وان منعنا عن ذلك بدعوى انعقاد ظهور ثانوي في الارشاد الى دفع توهم المشروعية فيلزم القول بدلالة النهي على الفساد لسكون اثبات ذلك محل نظر كما لا يخفى .

الموضع الثاني في المعاملة بالمعنى الاخص لا يخفى ان النهي في المعاملة يكون على انحاء فتارة يراد منها المعاملة المعبر عنها بالسبب كالعقد المشتغل على الإيجاب والقبول واخرى يراد منها السبب وهو الاثر المترتب على العقد كالملكية وبعبارة عنه بمضمون العقد وثالثة يراد منها التسبب بان يكون النهي وارداً على جعل السبب الخاص وضلة الى تحصيل السبب . كل ينهي عن جعل البيع وضلة الى حصول الملكية مع عدم كون البيع منهاً عنه وعدم كون التمليك منهاً عنه فيكون النهي في الحقيقة راجعاً الى التسبب بالبيع فكأنه يقول لا يتوصل بالبيع وتوصل اليها بالهبة مثلاً واربعة بنتيجة المعاملة بان يتعلق النهي بنفس الآثار كالنهي عن التصرف في احد الموضفين ومثل هذه الاقسام تجزئ في الايقاعات ايضاً اما تعلق النهي

بنفس السبب من عقد أو إيقاع كان يقول لا تبع وقت النداء فالنهي المتعلق به لا يقتضي الفساد اذا كان النهي مولويا سواء كان نفسياً أو غيريا اذ لا تستلزم مبنغوضية السبب فساده لعدم المنافاة بين كون البيع محرماً وبين ترتب اثره الذي هو الملكية وذلك لعدم اعتبار التقرب في المعاملة ولذا يشكل ذلك في بعض المعاملات التي اعتبر فيها التقرب كالصدقة مثلاً إذ لازم التقرب رجحانه ومع تحقق المفسدة ينافي ذلك فما عن أبي حنيفة من دعوى دلالة النهي على الصحة إنما يتم في غير العبادي وأما بالنسبة الى ما كان عبادة ففيه اشكال بل منع على ان ذلك لا يتم لو كان النهي في مقام دفع توهم المشروعية بان يكون في مقام ردع العقلاء في بنائهم على ترتب الاثر بل ربما يدعى ظهور النهي في ذلك ظهوراً ثانوياً وعليه لا مانع من دعوى كون النهي المتعلق بالسبب دالاً على الفساد باعتبار هذا الظهور الثانوي الأهم إلا ان يقال بان ذلك ليس من مقتضى طبع النهي وإنما دل عليه بهذا الظهور الثانوي باعتبار اقتراحه بما يصرف النهي عن الظهور الاولى فيكون من قبيل ما اقترن بما يصلح للقرينة ولو كانت تلك القرينة مقامية .

وبالجملة ان النهي عن السبب ان كان ظاهراً في المولية فلا يدل على الفساد إلا اذا كان في مقام دفع توهم المشروعية فحينئذ يكون النهي في مقام الرادعية واذا كان في ذلك المقام يكون النهي دالاً على الفساد بظهور ثانوي وكونه في هذا المقام يحتاج الى احراز انه في مقام ردع العقلاء في بنائهم على ترتيب الاثر ومع الشك في ذلك فلا مانع من جريان اصالة عدم الردع وذلك يقتضي بالصحة لانه يستكشف منه عدم الردع فيكون المقام من قبيل التمسك بالاطلاق المقامي على امضاء

عمل العقلاء من ترتيب الاثر .

والحاصل ان النهي اما ان يكون مولويا فلا دلالة له على الفساد لعدم اخذ قصد التقرب في المعاملة واما ان يكون ارشاداً الى الرادعية فيكون في مقام دفع توهم المشروعية فيدل على الفساد هذا لو احرز ان النهي من احد القبيلين واما مع عدم الاحراز فالشك في ذلك يرجع الى الشك في الرادعية واصالة عدم الرادعية تقضي بالصحة .

واما النهي المتعلق بالمسبب فاذا كان مولويا ربما يقال بانه يقتضى الفساد بدعوى انه يقتضى سلب سلطنة الشخص عن إيجاد الامر ويعجزه شرعا عن إيجاد ولا نعني بالدلالة على الفساد إلا ذلك ولذا افترى الأصحاب ببطلان اجارة الواجبات المجانية ولكن لا يخفى ان النهي المتعلق بالمسبب لا يقتضي إلا كون المسبب مبغوضاً للشارع واما انه يسلب سلطنته عن إيجاد الاثر فلا دلالة للنهي عليه شرعا واما فتوى الاصحاب ببطلان اجارة الواجبات المجانية فللدليل الدال على البطلان ولذا قيل بدلالته في هذه الصورة على الصحة بتقريب ان النهي المولوى لو اقتضى عدم ترتيب الاثر يوجب ان يكون متعلقه غير مقدور وذلك يوجب انتفاؤه لاعتبار القدرة في المتعلق والانصاف ان ذلك يتم فيما اذا كانت المعاملة مجعولة شرعا حكما وموضوعا واما اذا كانت من المجموعات العرفية فنهي الشارع عن ترتيب الاثر على تلك المعاملة يدل على كون الاثر مبغوضاً لدى الشارع فنهي يدل على عدم ترتيبه كما هو كذلك بالنسبة الى المعاملة الربوية فعنى نهى الشارع عنها عدم ترتيب الاثر كالمسكية المترتبة على تلك المعاملة ولا نعني بفسادها

إلا عدم ترتب الأثر عند الشارع مع الالتزام بدلالة النهي على ترتب الأثر عند أهل العرف الذي هو الصحة عندهم لان ذلك يجعل النهي عنه شرعاً مقدوراً الذي هو شرط في صحة تعلق النهي هذا اذا احرز كون النهي مولوياً . واما مع عدم الاحراز لذلك فيمكن دعوى ظهور ثانوي للنهي بدلالته على الفساد لكونه في مقام الردع وارشاداً الى عدم الامضاء ولا نفي بالفساد إلا ذلك على انه لو انكرنا الظهور الثانوي وكان النهي محتملاً للمولوية او الارشاد الى المانعية ومع تكافؤ الاحتمالين يكون النهي مجتلفاً عن عدم عموم او اطلاق يدل على الامضاء فالرجع هو اصاله الفساد ، واما مع وجود العموم او الاطلاق فلا مانع من التمسك لصحة المعاملة بذلك العموم او الاطلاق لان اجمال النهي لا يسري الى العموم او الاطلاق لكون ذلك منفصلاً فيكون من قبيل ما اذا كان المخصص المجمل منفصلاً فان اجماله لا يسري الى العموم .

ومما ذكرنا ظهر حال النهي عن التسبب بالعقد في الحقيقة يرجع ذلك الى النهي عن التسبب الى الملكية بالمعاملة الخاصة الظاهر انه لا يقتضي الفساد بل قد يقال بان مقتضى ذلك الصحة حيث ان البيع مثلاً اذا لم يكن سبباً للملكية فلا يمكن التوصل به اليها فلا يصح النهي عن التسبب به لعدم كونه مقدوراً هذا اذا كان النهي مولوياً كما هو ظاهر ذلك من النهي وهو انما يتحقق فيما اذا لم يكن في مقام الردع لبناء العقلاء بهذا التسبب واما اذا كان في ذلك المقام فيرتفع ظهور النهي في المولوية ويكون ظاهراً في الرادعية وعليه يكون النهي دالاً على الفساد اللهم الا ان يقال ان مجرد كونه لدفع الرادعية لا يوجب الظهور في الرادعية اذ

الاقتران بما يصلح للقرينة يوجب الاجمال وحينئذ يرجع الى اصالة عدم الرادعية
ولكن ذلك محل نظر بل منع إذ مع تحقق العموم أو الاطلاق في مورد المعاملة
يرجع الى ذلك والا فليرجع اصالة الفساد .

واما النهي المتعلق بنتيجة المعاملة بان يتعلق النهي بنفس الآثار كقولهم
ثم العذرة سحت او ثمن الكلب سحت او لا تتصرف بالثمن الظاهر ان ذلك
بدل على الفساد فيكون الثمن باقياً على ملك صاحبه ولم ينقل بسبب هذه المعاملة
الى البائع ولذا يأكل البائع ذلك الثمن سحتاً من غير فرق بين كون النهي مولوياً
او ارشاداً الى المانعية نعم لو كان المنع عن التصرف لاجل عنوان ثانوي من نذر
وغيره فانه لا يقتضي الفساد قطعاً هذا كله في النهي المتعلق بنفس المعاملة واما
تعلقه بالجزء او الشرط فلا يبعد دعوى كون النهي عنهما دالاً على الفساد إذ
الظاهر ان النهي عنهما في مقام المانعية كما يستبعد ذلك بالنسبة الى النهي المتعلق
بالوصف المفارق او الملازم اذ لا معنى للنهي عنهما مولوياً وأما النهي وارد مورد
الارشاد الى المانعية هذا لو احرز كون النهي في مقام دفع توهم المشروعية كما هو
ظاهر النواهي المتعلقة بها واما لو احتمل كونها في مقام توهم المشروعية فحينئذ
يشك في كونها وردت في مقام الرادعية المقتضية للمانعية فالمرجع الى اصالة الفساد .
وبالجملة النهي المتعلق بها على عكس النواهي المتعلقة بالاجزاء والشرائط
في العبادات .

بيان ذلك ان الظاهر من النهي في العبادات على ما عرفت من المولوية فلذا لا
دلالة للنهي فيها على الفساد ومع الشك في كون النهي للمولوية واحتملنا انه ارشاد

الى الممانعة فلا يرجع الى اصالۃ الفساد لجريان البراءۃ العقلية والنقلية في نفي الممانعة بخلاف المعاملة فانه مع الشك في كون النهي للمولوية يرجع الى اصالۃ الفساد لعدم جريان البراءۃ فيها اما البراءۃ العقلية فلا تجرى لعدم احتمال العقاب فيها واما الشرعية فهي وان كانت شاملة لها إلا انها وارده في مقام الامتنان وذلك يمنع من شمولها اذ لو شملت يجب الوفاء بالمعاملة وذلك خلاف الامتنان هذا آخر ما اردنا ببيانه من المقصد الثاني في النواهي والحمد لله رب العالمين .

(المقصد الثالث في المفاهيم)

وفيه فصول

الفصل الأول في المفهوم والمنطوق :

فنعول عرف المفهوم بما دل عليه اللفظ لا في محل النطق والمنطوق بما دل عليه اللفظ في محل النطق ولا يخفى ان تعريف المنطوق بذلك يوجب حصره في الدلالة المطابقة والتضمنية لانها المدلولان لللفظ في محل النطق وتعريف المفهوم بذلك يوجب شموله لمطلق المداليل الالتزامية سواء أكانت من البين بالمعنى الاخص او الأعم أو غير البين من غير فرق بين المداليل الافرادية او التركيبية اذ دلالة المطابقة والتضمن والالتزام كما تكون في الافرادية تكون في التركيبية وان اختلفت التسمية ففي الافرادية تسمى الدلالة بالمطابقة والتضمن والالتزام وفي التركيبية تسمى بالمفهوم والمنطوق وعليه تكون جميع مداليل الالفاظ تندرج تحت ما ذكر من تعريف المفهوم والمنطوق حتى مثل دلالة الآيتين على اقل الحل كما ادعى صاحب الفصول (قده) ان ذلك مندرج تحت منطوق الآيتين وحينئذ لا يخرج شيء من تلك المداليل عنها نعم مثل الاشارة والاياء ليستا من مداليل الالفاظ فلا يشملهما التعريف لخروجهما من المقسم الذي هو مداليل الالفاظ ولا يمكن لا يخفى ما فيه فان الاستفادة من الكلمات حصر المفهوم بقسم خاص من الدلالة الالتزامية وهو ان يكون اللزوم من البين بالمعنى الاخص الذي هو عبارة

عن ان تصور المزوم كاف في تصور اللازم فلذا يدل اللفظ عليه بنفسه من دون ضم مقدمة عقلية بخلاف البين بالمعنى الأعم فانه لا يكفي فيه تصور المزوم بل يحتاج مع ذلك الى مقدمة عقلية في استفادة الزوم فلذا لا يعد ذلك من المداليل اللفظية بل من باب الملازمات فضلا عن غير الين كما انه يستفاد من الكلمات حصر المفهوم بالجلل التركيبية فلا تشمل الافرازية كدلالة حاتم على الجود أو الشمس على الضوء فالمفهوم والمنطوق عندهم عبارة عن دلالة قضية لفظية على قضية غير لفظية من غير فرق بين كون القضية غير اللفظية موافقة بالايجاب والسلب للمنطوق فيقال لها مفهوم الموافقة كما تستفاد حرمة الضرب أو الايذاء من قوله تعالى : (لا تقل لها ف) او مخالفة لها بذلك فيقال لها مفهوم المخالفة كما تستفاد حرمة اكرام زيد عند عدم مجيئه من قوله ان جاءك زيد فاكرمه ولقد اجاد الاستاذ (قدس سره) في السكفاية في تعريف المفهوم بحكم غير مذكور حيث جعله من اجلل التركيبية لا من الافرازية ولم يخصه بالحكم المخالف لكي يختص بمفهوم المخالفة .

ودعوى ان مفهوم الموافقة هو ان الحكم مذكور في المنطوق فيكون من المنطوق لا من المفهوم في غير محلها اذا الحكم فيها غير مذكور فيه وانما المذكور في المفهوم مثل المنطوق اذا الضرب والايذاء ليسا داخلين تحت التأنيف الذي هو المنطوق نعم يرد عليه انه ينبغي ان يقيد الحكم غير المذكور في التعريف بما بين الحكمين لزوم بين بالمعنى الاخص هذا وان امكن الاعتذار عنه بان هذه التعاريف من قبيل شرح اللفظ وانه تعريف بالاعم ومع هذا فهو من اجود التعاريف خصوصاً لو اريد من الحكم سنخ الحكم كما صرح به (قدس سره) في الامر الأول بما لفظه (ان المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه لا انتفاء شخصه)

وعليه فالعمدة في تحقق المفهوم هو تعليق سنخ الحكم لا شخصه وذلك يتوقف على معرفة سنخ الحكم وشخصه فنقول الحكم الشخصي يتحقق بنحوين من التشخيص بنحو يحصل من الانشاء وهو الذي اخرج من العدم الى الوجود ونحو يتشخص بالعوارض والمقارنات لكونه متعلقاً بفعل خاص وموضوع خاص كقولنا اكرم زيداً فان تشخصه حصل بالمقارنات من العوارض والموضوع الخاص وهذا التشخص في طول التشخص الأول اذ الحكم يتشخص اولاً وبالذات بوجوده الانشائي ثم يتشخص بالموضوع والمقارنات ثانياً وبالعرض وهذا هو الذي يطلق عليه الحكم الذي هو مورد اطاعة والعصيان واما سنخ الحكم فهو يحصل بامور ثلاثة الأول ان يراد منه الطبيعة المبهمة ، الثانية يراد منه صرف وجود الطبيعة ، الثالث الطبيعة السارية وبعد معرفة ذلك فلا اشكال في ان تشخص الحكم بالنحو الأول غير مراد من الحكم اذ هو ينعدم بانعدام الانشاء وانما المراد هو النحو الثاني من التشخص اذ الانشاء يوجد شخصاً خاصاً من الحكم متشخصاً بمقارناته وبموضوعه حتى لو كان موقتاً بوقت فيكون له الدخول في تشخصه بل كل قيوده يكون لها الدخول في التشخص فكل عنوان اخذ موضوعاً للحكم مع ماله من القيود والحالات يكون لها دخل في نفس الحكم بنحو يكون جميع ما ذكر في ناحية الموضوع تمام الموضوع لذلك الحكم فيكون ظاهر القضية بالنسبة الى الاحكام المترتبة على موضوعاتها يدل على ان جميع ما اخذ في الموضوع يكون له الدخول في الحكم بنحو تكون باجمعا تمام الموضوع وتكون للحكم بمنزلة العلة المنحصرة مثلاً لو قال اكرم الهاشمي يستفاد ان عنوان الهاشمي له الدخول في وجوب الاكرام فلو قيده بيوم الجمعة فيكون تمام الموضوع عنوان الهاشمي في يوم الجمعة كما انه لو

قيد ذلك ببلد مخصوص يكون تمام الموضوع الهاشمي يوم الجمعة في البلد الخاص فلذا نرى الأصحاب في المطلق والمقيد يحملون المطلق على المقيد مثلاً لو قال اعتق رقبة ثم ورد دليل آخر اعتق رقبة مؤمنة لما يرون بين الدليلين تعارضاً وذلك يكشف عن أخذ الموضوع في كل من القضية تمام الموضوع اذ لو أخذ على نحو لا يكون تمام الموضوع في المطلق لا يكون بينهما تعارض فلا يوجب حمل المطلق على المقيد وكيف كان فلا يبقى الاشكال في ان ظاهر القضية أخذ الموضوع على نحو التامية من غير فرق بين القضية الشرطية أو الوصفية بل حتى القضية المشتملة على اللقب اذ كل قضية ظاهرة في كون تمام الموضوع هو ما أخذ فيه على نحو العلة المنحصرة بالنسبة الى الحكم المترتب عليه مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه .

فدعوى استفادة المفهوم من ظهور القضية في العلة المنحصرة في ذير محلها اذ هذا المعنى ثابت حتى في اللقب بل في جميع القضايا فعليه ليس نظر الاصحاب الى الالتزام بالمفهوم راجعاً الى ما ذكرنا من ظهور القضية في العلة المنحصرة والمنكر يدعى عدم ظهورها في ذلك اذ قد عرفت ان الجميع يلتزمون بذلك الظهور وانما نظرم الى غير ذلك وهو ان من يدعى المفهوم في بعض القضايا يدعى بان المعلق في القضايا هو سنخ الحكم ومن ينكر المفهوم ان المعلق شخص الحكم فرجع النزاع في المفهوم وعدمه الى ذلك بعد الفراغ عما ذكرنا من ظهور القضايا باجمعها على أخذ العناوين في جانب الموضوع بالنسبة الى الحكم بنحو العلة المنحصرة وعليه فركز البحث بين المنكر والمثبت في الخطاب المعلق على العنوان هل هو سنخ الحكم أو شخصه ، بيان ذلك ان اثبات الحكم لموضوعه سواء كان بنحو التمليق اولاً مثلاً ان جاءك زيد فاكرمه ان كان المراد من الحكم هو صرف

وجود الأكرام فذلك اما بسبب لفظه ان او بمقدمات الحكمة فلا محالة يدل على انه بانتفاء المجبي ينتفى صرف وجود الطبيعة للوجوب لسكون المجبي. علة منحصرة لذلك وان كان المراد منه الطبيعة المهمة فهي في قوة الجزئية حيث انها قابلة للانطباق على شخص الحكم ولو بقريئة من خارج فلذا لا يستفاد المفهوم من القضية المشتملة على ذلك واما ارادة الطبيعة السارية من الحكم بنحو يكون المعلق في القضية جميع افراد تلك الطية فهو امر غير معقول كما انه لا يعقل ارادة الشخص بخصوص ما يوجد بانشائه اذ هو ينعدم بانعدام الانشاء كما انه لا دخل لوجود المنشيء في تشخص حكمه اذ يلزم ان ينعدم بانعدام المنشيء مع انه يتحقق الحكم الشخصي مع انعدام المنشيء. واما المراد من الحكم الشخصي هو ما يكون تشخيصه بموضوعه مع ماله من القيود بنحو تكون باجمعها تمام الموضوع ويكون ذلك دخيلا في قوامه وتحققه وبانعدام ينعدم الحكم لغرض ان الموضوع بتمامه بنحو العلة المنحصرة له ولذا لا يعقل بقاؤه وإلا لزم بقاء المعلوم من دون علته فلذا كان انتفاء الحكم مع زوال الموضوع من البدييات غير القابلة للانكار فعليه لا مجال لتقرير الانكار من منع العلة تارة أو الانحصار اخرى أو السنخ ثلاثة بل لابد وان يرجع النزاع في المفهوم الى ان التعليق هو السنخ أو الشخص وان شئت توضح ذلك فاعلم ان القضية تنحل الى عقدين عقد الوضع وعقل الحمل مثلا اعتق رقبة مؤمنة فالرقبة المؤمنة عقد الوضع يتصور فيه ثلاث احتمالات .

الاول ان لا يكون للابمان دخل في الموضوعية بل انما اتى به لكونه اكمل الافراد .

الثاني كون الرقبة المؤمنة تمام الموضوع لترتب الحكم .

الثالث ان لا يكون في مقام البيان لاحتمال وجود قيد آخر لم يذكر
 ككونها بخفية مثلاً وحينئذ بمقتضى الصورة الاولى والثانية انه لو جاء دليل آخر
 بلسان الموضوع المطلق لا يقع بين الدليلين تعارض اذ لا معارضة بينهما ولكن
 المعروف عند القوم تحقق المعارضة بين الدليلين وذلك يكشف ان الموضوع اخذ
 على نحو يكون تمام الموضوع كما هو مقتضى الصورة الثانية وذلك مقتضى ظاهر
 أخذ الموضوع في القضايا فلذا تجدد المعارضة بين الدليلين وعليه كما ذكر في عقد
 الوضع من نفس الموضوع وقبوده المأخوذة فيه يكون ظاهراً في العلية المنحصرة
 لثبوت المحمول له فلذا ينبغي صرف الكلام عنه وجعل البحث مختصاً بعقد الحل
 فان عقد الحل في المثال هو نفس الأمر بالعنق فيتصور فيه الطبيعة المهمة أو الطبيعة
 بمعنى صرف الوجود واما الطبيعة السارية فبمعنى جميع افرادها فغير معقول نعم
 بالنسبة الى المراتب المتصورة فلا مانع من ارادتها فالذي يدعى المفهوم يثبت كون
 المراد هو الطبيعة بمعنى صرف الوجود لكي ينتفي صرف الوجود عند انتفاء
 ما علق عليه واثبات ذلك اما من لفظة (أن) او بمقدمات الحكمة والنكر له يدعى
 ان المراد شخص الحكم او سنخه بمعنى الطبيعة المهمة كما هو طبع القضية فان المراد
 من المحمول حسب طبعه الاولى هو ارادة الطبيعة المهمة منه وذلك لا يقتضي بنفسه نفي
 الحكم في غير مورد فلا يكون له مفهوم فمن يدعى المفهوم يحتاج الى عناية زائدة
 في القضايا من كونها في مقام تعليق المحمول باطلاقه على الموضوع فتلك الجهة الزائدة
 تحتاج الى دال آخر يدل عليها زيادة على ما يقتضيه طبع القضية كادوات الشرط او
 الغاية أو الوصف أو الحصر وإلا فالجميع ليس لها دلالة تزيد على طبع القضية
 فلا مفهوم لها ويكون حالها كحاللقاب فانه لا يتوهم أحده في دلالتها على المفهوم إلا

إذا قامت قرينة شخصية تدل على خصوصية زائدة عما يقتضيه طبع القضية من كونه في مقام التحديد ينبغي لنا التكلم في تحقق تلك الجهة الزائدة (١) ولذا وقع

(١) لا يخفى أن المنشأ في الجملة الخبرية والانشائية إنما هي طبيعة الحكم لا شخصه إذا الخصوصية الموجبة للشخص إنما تحصل بعد حصول المنشأ فلا يعقل أخذها فيه نعم إرادته بالخصوص يحتاج إلى قرينة خاصة تدل عليه والآن القضية بطبيعتها تقتضي الحكم وحينئذ إن كان ما علق عليه من العلة المنحصرة بطبيعة الحكم يثبت المفهوم لانعدامها بانعدام تلك العلة المنحصرة ومعنى انعدامها انعدامها بانعدام عام أفراد الطبيعة وإن لم يكن ما علق عليه من العلة المنحصرة لا يمكن اثبات المفهوم كما أنه لا يمكن الالتزام بالمفهوم لو كان المنشأ شخص الحكم حتى لو كان المقدم بنحو العلة المنحصرة إذا انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه عقلي فالقول بالمفهوم يحتاج إلى امرين كون المنشأ سنخ الحكم أي طبيعة الحكم وإن المقدم من العلة المنحصرة واثبات ذلك يمكن أن يكون بوضع الأداة ويمكن اثباته بالإطلاق أي بمقدمات الحكمة في إطلاق الجزاء بعد كون المنشأ هو طبيعة الحكم إذ لو كان المنشأ في الجزاء الشخصي لما أمكن استفادة المفهوم إذا انتفاء شخصه عند انتفاء المقدم عقلي مع أن طبيعة الحكم الذي هو من السنخ لم يكن مذكوراً في المنطوق لكي يدل على انتفائه عند انتفاء المقدم فيكون من المفهوم ومنه يعلم فساد دعوى عدم توقف جعل المنشأ سنخ الحكم في أخذ المفهوم بل أخذه مع كون المنشأ شخصه إذا كان المقدم علة منحصرة لسنخه إذا لو كان المنشأ شخصه لما كان سنخ الحكم مذكوراً في المنطوق فلا يدل على انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء المقدم بالدلالة الالتزامية فلا بد عند أخذ المفهوم من كون المنشأ فيه سنخ الحكم وكان المقدم من العلة المنحصرة فحينئذ يكون انتفاء سنخه عند انتفاء المقدم مدلولاً التزامياً للمنطوق وكيف كان فالمفهوم يحصل من جريان مقدمات الحكم لاثبات الإطلاق في الجزاء والظاهر أنه لا محذور في جريانها سوى أن الجزاء إذا كان

الكلام في بعض القضايا كالقضية الشرطية او الوصفية أو الغاية أو الحصر حيث يمكن دعوى اشتمالها على تلك الجهة الزائدة التي بثبوتها يثبت المفهوم وبانتفاءها ينفي المفهوم وحاصل ما استفيد من تلك القضايا انها ان لم تشمل على جهة زائدة على ربط الحكم بالموضوع بان تكون القيود راجعة الى ناحية الموضوع كمثل ان ركب الامير فخذ بركابه او ان رزقت ولدًا فاخنته وامثال ذلك مما كانت القيود محقة للموضوع فلا يستفاد منها المفهوم وان اشتملت على جهة زائدة على ربط الحكم بموضوعه كما هو الظاهر من القضية الشرطية مثل ان جاءك زيد فاكرمه حيث ان مقتضى اداة الشرط ربط الحكم بالشرط زائدًا على ربطه بموضوعه أو مقتضى جريان مقدمات الحكمة ذلك فحينئذ يمكن دعوى الاطلاق بتلك الجهة الزائدة الموجبة لتولد المفهوم وبذلك يخرج عن الاجمال والاهمال وان كان هناك اجمال واهمال في الجهة الاخرى اذ لا تنافي بين اطلاق الحكم من جهة واهماله من جهة اخرى لجريان مقدمات الحكمة في تلك الجهة الزائدة دون الجهة الاخرى بيان ذلك انه لو اشتملت القضية الواحدة على الشرط والوصف كما في ان جاءك زيد قائمًا فاكرمه وقلنا بالمفهوم في الشرط ومنعناه في الوصف كما هو الحق

انشائيًا يكون سنخ الحكم من مفاد الهيئة وهي من المعاني الحرفية لا اطلاق فيها لعدم قبولها للتقييد اما لانها جزئية غير قابلة للانطباق على الكثيرين واما لانها مما يغفل عنها . والكنك قد عرفت مناسا بقا بان المعان الحرفية كلية مقصودة بالافادة إلا انها ملحوظة تبعًا فهي قابلة للاطلاق والتقييد على ان المعلق هو نتيجة الجملة اى طبيعة وجوب اكرام زيد في قولك ان جاءك زيد فاكرمه وهو معنى اسمي قابل للاطلاق والتقييد على تفصيل ذكرناه في حاشيتنا على الكفاية .

من ان الوصف كاللقب بملاحظة كونه من قيود الموضوع فيكون به تمام الموضوع للحكم فلذا لا يكون من الجهة الزائدة على ربط الحكم بالموضوع فلا يكون له مفهوم فتجري مقدمات المحكمة في الحكم بالنسبة الى الشرط الموجب لتولد المفهوم منه ولا تجري فيه بالنسبة الى الوصف وان كان الحكم واحداً ودعوى ان الحكم المعلق في القضية لما كان واحداً لا يعقل ان يكون مهماً بالاضافة الى الوصف ومطلقاً بالاضافة للشرط ممنوعة فان المعنى الواحد يمكن اطلاقه بلحاظ واهماله بلحاظ آخر كما يتصور ذلك في السكلي فان له افراداً واحوالاً فيمكن ان تجري مقدمات المحكمة في افراده فيكون له اطلاق بالنسبة اليها ولا تجري في احواله فلا يكون له اطلاق بالنسبة الى الاحوال كما يمكن ذلك بالعكس بل نادر تحصيل الاطلاق من الجهتين اذ لا يستلزم الاطلاق من جهة ، الاطلاق من سائر الجهات لعدم المنافاة بين الاطلاق من جهة والاهمال من الجهة الاخرى فان الحكم المعلق على الشرط فيه اقتضاء للاطلاق بالنسبة اليه وبالنسبة الى الوصف فلا اقتضاء فيه لذلك ومن الواضح عدم المزاوجة بين الاقتضاء والاقتضاء فلا تنافي بينهما . هذا اذا امكن انفكاك الوصف عن الشرط كلكال المتقدم واما اذا لم يمكن انفكاكها فان الاهمال في احدهما يستلزم الاهمال في الآخر ولو قلنا بان الشرط بمجرد عن المفهوم ويكون في مقام بيان وجود الموضوع فلازمه الالتزام بالاهمال في الوصف ويرفع المفهوم منه لرفع من الشرط كما التزم ذلك الشيخ الانصاري (قدس سره) في آية النبأ فانها مشتملة على الشرط والوصف فجعل الشرط أمّا جيبه به لبيان وجود الموضوع فرفع المفهوم من الآية المباركة وان كان الاستاذ (قدس سره) قال باثبات المفهوم للشرط الا انه جعله ملازماً للمفهوم اللقب حيث ان الشرط فيها هو موضوع الحكم فبملاحظة كونه

موضوعاً للحكم لا اقتضاء بالنسبة الى المفهوم فيكون مساوفاً للقلب وبملاحظة كونه شرطاً معلقاً يكون ذا اقتضاء ومن الواضح عدم المزاحمة بين الاقتضاء والاقتضاء فيكون للآية الشريفة مفهوم والتحقيق هو ما ذكره الاستاذ (قدس سره) إلا ان يدعى بان امثال هذه القضايا وردت لبيان وجود الموضوع كما لا يخفى لان لها مفهوماً ويكون من السالبة بانفناء الموضوع .

ثم انك قد عرفت مما تقدم ان المفهوم تابع للمنطوق وانه من الدلائل الالتزامية للمنطوق لما بينهما من اللزوم اليبين فيكون من الوازم العقلية والاحكام العقلية غير المستقلة (١) ولازم ذلك ان يكون المفهوم تابعاً للمنطوق بجميع ما له

(١) ولذا يعتبر في المفهوم جميع الخصوصيات المأخوذة في طرف المنطوق بنحو لا يفرق بينهما الا بالايجاب والسلب فان قولنا ان جاءك زيد راكباً فأكرمه مفهومه ان لم يجئك زيد راكباً فلا تكرمه ومن هنا وقع الاشكال في ادلة السكر كما في قوله (ع) (اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء) فان مفهومه يتنجس الماء بشيء ما عند ارتفاع السكرية وذلك من جهة أخذ السلب الكلي في المنطوق وتقيضه الايجاب الجزئي فمفهوم هذه الرواية لا يدل على تنجس الماء القليل بكل واحد من النجاسات فضلاً عن دلالة على تنجسه بالمتنجسات ولكن لا يخفى ان المعلق على الشرط هو الحكم المستفاد من النكرة في سياق النفي لا عموم الحكم فيثبت يكون الحكم انحلالياً ففي الحقيقة المنطوق عبارة عن ان الماء الذي بلغ مقدار السكر لا يتنجس بملاقات العذرة والبول والدم وغير ذلك من النجاسات والمنتجسات فمعلق في الرواية عدم الاتعمال باحد المذكورات على السكرية فيكون مفهومه رفع هذا الحكم بارتفاع السكرية ومعنى عدم الاتعمال باحدها عبارة اخرى عن غير الكر باحدها ولو سلم ان مفهومه يثبت الايجاب الجزئي فنقول يثبت العموم بعدم =

من الخصوصيات فلا معنى لتخصيصه أو تقييده بنحو لا يتصرف في منطوقه وبالجملة لا بد من التصرف في المنطوق بالتخصيص أو التقييد حيث يقصد تخصيص المفهوم أو تقييده لما هو معلوم انه من توابع المنطوق كما لا يخفى .

مفهوم الشرط

الفصل الثاني في مفهوم الشرط فنقول اختلف القوم في ان للقضية الشرطية مفهوماً أم لا ؟ قال الاستاذ (قدس سره) في الكفاية : (فلا بد للقائل بالدلالة من اقامة الدليل على الدلالة باحد الوجهين على تلك الخصوصية المستتبعة لترتب الجزاء على الشرط نحو ترتب العلول على علته المنحصرة واما القائل بعدم الدلالة ففي فسخه فان له منع دلالتها على الزوم بل على مجرد الثبوت عند الثبوت ولو من باب الاتفاق أو منع دلالتها على الترتب أو على نحو الترتب على العلة أو العلة المنحصرة بعد تسليم الزوم أو العلية لكن منع دلالتها على الزوم) .

وحاصله ان المثبت للقضية الشرطية بان لها مفهوماً يستدل باحد امرين الأول ان ادوات الشرط موضوعة لان يكون مدخولها علة منحصرة لثبوت الجزاء المعاق على ثبوته . الثاني جريان مقدمات الحسكة لاحراز كون الشرط اخذ بنحو

= القول بالفصل اذ لم يذهب أحد الى الفصل بين التجاسات وعليه لا يشمل المتنجسات إذ ذلك يشمل ما فرض نجسا واما تنجيس المتنجس فيستفاد من دليل آخر ولا يستفاد من هذا الدليل وقد استوفينا البحث في تقرير الاستاذ المحقق النائيني (قدس سره) .

العلة المنحصرة المترتبة عليه والمنكر فله جهات للانكار اما ينكر الزوم كالفضية الاتفاقية أو ينكر الترتب أو ينكر العلية مع تسليم الزوم مع الترتب بان يلتزم بالترتب وينكر العلية كالترتب بالطبع أو يسلم العلية ولكن ينكر الانحصار واسكن لا يخفى انك قد عرفت ان ظاهر القضية الشرطية بل كل قضية دخل كل عنوان في شخص الحكم بنحو العلة فلذا لا معنى لجعل البحث في مفهوم الشرط يرجع الى كون الشرط بنحو العلة المنحصرة وعدمه الى عدمه بل مرجعه الى تعليق سنخ الحكم او شخصه فنقول ان طبع القضية من حيث اقتضاء اداة الشرط ربط الحكم بشرطه زائداً على ربط الحكم بموضوعه فاذا اشتملت القضية على تلك الزيادة فحينئذ مقدمات الحكمة تقضي اطلاق الحكم الملازم لتعريفه من هذه الجهة فلذا يمكن ان يدعى جريان اصالة الاطلاق وبجربانها يقتضي التجريد من هذه الجهة وان كان بالاضافة الى طرف الموضوع يبقى على حاله من حيث ان طبيعة الاملال في طرف المحمول بالاضافة الى موضوعه .

وعليه تكون مقدمات الحكمة تثبت المفهوم ان كان المعلق سنخ الحكم وان كان شخص الحكم فلاموقع لجربانها حيث انك قد عرفت ان عنوان الموضوع مع جميع ماله من القيود يكون بالنسبة اليه من العلة المنحصرة فمع انتفائه ينتفي شخص الحكم عقلا بلا حاجة الى جريان مقدمات الحكمة فلذا قلنا ان مرجع النزاع في الحقيقة في اثبات المفهوم وعدمه الى ان المعلق شخص الحكم او سنخه فان كان الأول يلزم القول بعدم ثبوت المفهوم للقضية الشرطية وان كان الثاني فالقول بثبوت المفهوم لها والتحقيق هو الثاني .

بيان ذلك ان المعلق في القضية الشرطية هو طبيعي الحكم من غير فرق

بين أن يكون المنشأ بمادة الوجوب أو التحريم أو التحريم أو بهيئتها كصيغة أفعّل
 اما ما كان بالمادة كمثل ان جاءك زيد فيجب عليك اكرامه فلا اشكال في ان المادة
 موضوعة. بالوضع العام والموضوع له عام واما ما كان منشأ بهيئتها فعلى المختار في
 وضع الحروف من الوضع العام والموضوع له عام فيكون المنشأ هو طبيعي الحكم
 فعليه ان احرز اطلاق الحكم بمقدمات الحكمة ثبت ان كل حكم يثبت بثبوت
 موضوعه ولازمه ان ينتفي بانتفائه فيكون مفاده ان طبيعي الحكم يثبت بثبوت
 الموضوع وينتفي بانتفائه وليس المفهوم إلا ذلك وهذا المفهوم إنما حصل بمقدمات
 الحكمة المثبتة للاطلاق من الجهة الزائدة على ربط الحكم بموضوعه وهو الشرط ولا
 ينافي عدم جريانها بالنسبة الى نفس ربط الحكم بموضوعه فيلتزم بالاھمال من جهة
 الموضوع والاطلاق بالجهة الزائدة اذ الاخذ بالاطلاق من جهة لا ينافي الاھمال من
 جهة اخرى لعدم منع الاھمال من جهة التمسك بالاطلاق من سائر الجهات وبهذه
 العناية ربما نقول بمفهوم الغاية والحصر واما الوصف يثبت ان الوصف من شؤون
 الموضوع لذا يصير منشأاً للتشكيك في جريان اصاله الاطلاق وان كان الظاهر عدم
 جريانها لما عرفت من ان مقتضى طبع القضية اھمال الحكم بالنسبة الى موضوعه
 بجميع شؤونه وقيوده والوصف من شؤون الموضوع وقيوده فلم يكن في
 القضية الوصفية ما تكون جهة زائدة على ربط الحكم بموضوعه .

وبالجملة ان المفهوم يستفاد من جريان مقدمات الحكمة لاثبات اطلاق
 الحكم بالنسبة الى الجهة الزائدة من الشرط وغيره ولا ينافي اھماله بالنسبة الى موضوعه
 ان قلت هذا يتم فيما اذا كان الحكم بمادة الوجوب كما لو قال ان جاءك
 زيد يجب اكرامه بخلاف ما اذا كان بهيئة كما لو قال ان جاءك زيد اكرمه حيث ان

مفادها معنى حرفي وهو جزء غير قابل للاطلاق . فكيف يثبتته مقدمات الحكمة لانا نقول هذا يتم بناء على مختار الشيخ الانصاري (قدس سره) من كون معان الحروف جزئية والجزئي لا اطلاق فيه ، واما بناء على المختار من ان وضع الحروف بالوضع العام والموضوع له عال فلا مانع من جريان مقدمات الحكمة لاثبات الاطلاق ودعوى ان المعنى الحرفي ملحوظ آلياً لكونه مما يغفل عنها والاطلاق والتقييد يحتاج الى الاستقلال في اللاحاط .

قال الاستاذ (قدس سره) في الكفاية اولا هذا فيما لو تمت هناك مقدمات الحكمة ولا يكاد يتم فيما هو مفاد معنى حرفي كما ههنا والا لما كان معنى حرفياً كما يظهر وجهه بالتأمل ممنوعة فانك قد عرفت منا سابقاً بان معان الحروف من خصوصيات المعنى الاسمي وانها معاني مقصودة بالافادة ومع كونها كذلك كيف تكون مما يغفل عنها ولاجل ذلك ضححنا ارجاع القيود الى الهيئة مع كونها معنى حرفياً فاذا صح ذلك فلا مانع من جريان مقدمات الحكمة لاثبات الاطلاق فيها كما لا يخفى ثم انه استدل غير واحد على المفهوم باطلاق الشرط بتقريب ان اطلاقه يقتضي ان يكون هو تمام المؤثر وكونه علة تامة اذ لو لم يكن كذلك لقيد فلما لم يقيد يعلم انه تمام المؤثر .

اقول ذكر الشرط من دون تقييد لا يدل على كونه علة تامة لانه يمكن ان يكون المؤثر امرين متضادين بنحو يؤثر أحدهما فلو سبق أحدهما لا يبقى مجال لتأثير الآخر وحينئذ لا يدل على انحصار العلة إلا ان يدعى بان هذا الاطلاق بالنسبة الى المعلول والجزء يثبت المطلوب بتقريب ان ظاهر استناد المعلول والجزء الى الشرط بنحو الاطلاق يدل على انه لا يستند الى شيء آخر فيثبت بذل على

الانتفاء عند الانتفاء وقد يقرب اطلاق الشرط بان اطلاق الشرط يقتضي التعمين كما ان اطلاق الامر يقتضي التعمين للوجوب .

اقول لا يخفى ان قياسه على الوجوب التعميني لا من جهة الاختلاف في انحاء الترتيب حتى يتوجه ايراد الاستاذ (قدس سره) في الكفاية بما حاصله ان التعمين والتعدد في الشرط من نحو واحد بخلاف التعدد والوحدة في الوجوب فليس من نحو واحد . بل من جهة انه لو كان المعلول والجزاء له علة اخرى فلا بد ان يكون في حال انعدامه لا يكون مستنداً الى عدم العلة المذكورة في القضية مطلقاً بل يكون مستنداً انعدامه الى تلك العلة واسكن عند عدم الآخر فهو نظير ما عرفت في الواجب التخيري ومن الواضح ان ظاهر القضية الشرطية كون انعدام المعلول مستنداً الى انعدام العلة المذكورة مطلقاً ولو عند وجود الآخر وهذا لا يتم إلا ان يكون المذكور مؤثراً بتمام جهاته وحدوده وعلى مسلك الاستاذ (قدس سره) من ان محل النزاع في المفهوم يرجع الى كون المذكور في القضية الشرطية العلية بنحو الانحصار واما بناء على ما اخترناه من كون الاطلاق الناشيء من مقدمات الحسكة يثبت كون سنخ الحكم المعلق على الشرط بنحو يوجب ربطه بالجهة الزائدة زائداً على ربط الحكم بالموضوع فلا مجال لكون المذكور في القضية بنحو العلة المنحصرة ام بنحو اللزوم إذ ذلك ليس محلاً للكلام في كون القضية بالنسبة الى عقد الوضع كان بنحو الانحصار وأما النزاع في عقد الحل فان لاحظت الحكم بالنسبة الى الجهة الزائدة مهملاً كما انه بالنسبة الى موضوعه فلا مفهوم في البين وان جرت مقدمات الحسكة وتحقق الاطلاق بالنسبة الى تلك الجهة الزائدة يثبت المفهوم ولا ينافي ثبوت الاهمال من جهة الموضوع .

ومما ذكرنا من كون النزاع في عقد الحمل يظهر ان مثل الوصايا والأقارب التي توجب انتفاء الحكم عند انتفاء الموضوع ليس ذلك من المفهوم واما على مسلك الاستاذ من ان النزاع في عقد الوضع يشكل ذلك في مثل تلك الامثلة . بيان ذلك هو انه لما استظهرنا كون الموضوع في القضية اخذ على سبيل العلة المنحصرة فبانتفاء الموضوع أو قيد من قيوده ينتفي عقلا كما في الوصايا والأقارب والندور ونحوها مثالا لو قال يجب اعطاء زيد القارى للقرآن فبانتفاء القراءة ينتفي الاعطاء بحكم العقل ولا يحتاج الى اثبات المفهوم لما عرفت ان الموضوع يؤخذ بنحو العملية المنحصرة كما هو ظاهر عقد الوضع واما على مسلك الاستاذ حيث جعل النزاع في عقد الحمل فلا يكون انتفاء الموضوع في مثل هذه الصور عقليا لان الموضوع لم يؤخذ على نحو العلة المنحصرة اذ من المحتمل انتفائها مع بقاء الحكم فلا يكون الانتفاء عقليا .

ان قلت غرض الاستاذ (قدس سره) انه لا اشكال في الانشاء المخصوص قيامه بالموضوع قيام العرض بالمعروض والانشاء الشخصي ينتفي مع انتفاء موضوعه ولو لم يكن الموضوع بنحو العلة المنحصرة .

قلت نعم الانشاء كذلك ولكن ليس الكلام فيه بل الكلام في المنشأ بهذا الانشاء ففي المثال المذكور يصح فيما لو كان زيد ان يعطى في غير حال القراءة وحينئذ لو انتفت القراءة من زيد لا ينتفي الاعطاء عقلا . نعم لا يعطي لعدم الدليل عليه عند عدم القراءة .

وكيف كان فيما ذكره الاستاذ (قدس سره) من الوصايا والتقارير والندور انما هي تصوير مؤيده لما قلنا من ان محل النزاع في عقد الحمل وليس في عقد الوضع

نزاع اصلاً إذ ظاهر كل قضية تدل على كون الموضوع بما له من القيود له دخل في الحكم دخل العلية بنحو الانحصار كما في تلك القضايا المذكورة وهذا اجنبي على الكلام في المفهوم فإنه راجع الى عقد الحل كما لا يخفى .

تبيرات مفهوم الشرط

ينبغي التنبيه على امور :

الاول ان المناط في أخذ المفهوم من تعليق سنخ الحكم على الشرط هو ان يكون له فردان فرد مذكور في القضية وفرد غير مذكور وكان المقصود من تعليق سنخ الحكم دفع توهم وجود الحكم لفرد آخر اولا يلزم من أخذ المفهوم تحقق فردين للحكم بل ولو كان بنحو انحصار الكلي في الفرد وحينئذ يكفي في ارادة السنخية من الحكم الذي هو مناط اخذ المفهوم وبعبارة اخرى ان المدار على التجريد في مورد امكان ان يكون له فرد آخر او يكفي امكان التجريد عن الشرط وان لم يكن فرد آخر الظاهر كفاية امكان مجرد التجريد في الاخذ بالمفهوم إذ يمكن تعليق سنخ الحكم على الموضوع ولو كان بنحو انحصار الكلي بالفرد إذ لا مانع من كون اللاحاظ كلياً من دون ملاحظة الافراد وتظهر الثمرة في مثل قولك ان كان زيد موجوداً فأكرمه فما كان الشرط محققاً للموضوع فعلى الصورة الاولى لا مجال لاخذ المفهوم اذ ليس لزيد فردان فرد مذكور في القضية وفرد لم يكن مذكوراً فيها وعلى الصورة الثانية يمكن تحقق المفهوم بان لوحظ مجرداً عن الشرط

إلا انه يكون كـ مفهوم اللقب وحينئذ يكون المفهوم من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع لا المحمول ومن هذا القبيل آية النبأ فعلى الصورة الاولى لا مفهوم لها وعلى الثانية يكون لها مفهوم ولكن بنحو السالبة بانتفاء الموضوع ويكون كـ مفهوم اللقب على ما فصلنا سابقاً ثم لا يخفى ان من التزم بمفهوم الغاية في مثل كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام لا بد وان يلتزم بالمفهوم في آية النبأ ولو بنحو السالبة بانتفاء الموضوع فلا وجه لتفرقه الاستاذ (قدس سره) بينهما فلا تغفل .

التنبيه الثاني ذكر الاستاذ (قدس سره) في السكافية (اشكال ودفع) اما الاشكال فخاصة كيف يكون المناط في المفهوم سنخ الحكم مع ان الشرط في القضية انما وقع شرطاً للمنشأ المتشخص بالانشاء الخاص وحاصل الدفع ان الخصوصية ليست داخلية في الموضوع له ولا في المستعمل فيه وانما هي من شؤون الاستعمال كما ان خصوصية الاخبار والحكاية في الجمل الاخبارية ناشئة من الاستعمال وليست داخلية في الموضوع له .

اقول لا يخفى انه يمكن التفرقة بين الاخبار والانشاء وذلك ان الاخبار لما كانت فيها جهة حكاية عن الواقع الثابت فيمكن ان يكون للمحكي سنجية واطلاقه بحيث يشمل المحكي بالحكاية الاخرى فان تعدد الطريقة لا يوجب اختلافاً في المحكي وهو بخلاف الانشاء فان المنشأ بهذا الانشاء لا يشمل المنشأ بانشاء آخر فان المنشأ بهذا الانشاء تضييقه بنحو لا يكون له سعة يشمل ما انشاء بانشاء آخر فلا تتحققه السنجية ان قلت هذا اول منشأ تمام الحكم اما لو انشأ تمامه فلا يعقل ان يرد به انشاء آخر ألا ويحمل على التأكيد ومع عدم حمله عليه يبدى ناقصاً له فعليه مع تحقق انشاء تمام الملكية لا يعقل انشاء آخر مقابل لذلك الانشاء إلا

وإن يحمل على التناقض ولا نفي. بالسنخ إلا ذلك لانا نقول لا اشكال في امكان انشاء الملكية بسنخها أو بشخصها ثانياً بعد انشائه اولا لوقوعه ثانياً بعد انشائه اولا والوقوع يكشف عن مرحلة الامكان والوقوع مع الامكان يكشفان عن قاعدة التناسب بين العلة والمعلول بحسب الضيق والسعة فالتحقيق في حل الاشكال ان الانشائيات على قسمين قسم لا يكون من سنخ الاخبار اصلاً كأنشاء الوضعيات مثل الملكية والزوجية ونحوها فانه ليست لها واقعية قبل الانشاء وأما يكون لها واقعية بسبب الانشاء فهذا القسم من الانشاء من الامور الاعتبارية التي لا يكشف عن شيء لا يكون له اطلاق بحيث يشمل ما لو انشأ بانشاء آخر فلو جاء انشاء آخر يكون معارضاً له وقسم يكون فيه جهة حكاية مثل مطلق الاحكام التكليفية فانه وإن كان طلباً انشائياً إلا انه فيه جهة حكاية عن الارادة الجدية وحينئذ تارة نحكي عن سنخ الارادة واخرى عن شخصها فعلى الاول تقع المعارضة لو انشأ ثانياً بخلافه على الثاني ومعنى سنخ الارادة هو انطباق سنخها على الارادة القائمة بالنفس ومنحصرة بها انحصار السكلي بفرده وليس المراد ان الارادة القائمة بالنفس تسمى بالسنخ في قبال الشخص اسكي يتوجه الاعتراض بان الارادة القائمة بالنفس ليست إلا شخصيه كما لا يخفى .

التنبه الثالث ما اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء مثل اذا خفي عليك الاذان فقصر واذا خفي عليك الجدران فقصر فلا بد من التصرف باحدهما او في كليهما اما بتخصيص مفهوم كل واحد منهما بمنطوق الآخر او رفع اليد عن مفهومهما واما ارجاعهما الى الشرط واحد اما بتخصيص كل واحد بمنطوق الآخر واما بالالتزام بالقدر المشترك يكون هو الشرط هكذا قيل في هذه المسألة لا ان الظاهر انه

لا حاجة الى هذه التصرفات الأربعة بل لابد من الالتزام اما بان الشرط كلاهما أو الشرط هو القدر الجامع بينهما اذ تقييد مفهوم كل واحد بمنطوق الآخر لا يثبت المطلوب إلا بارجاعه الى كون الشرط هو القدر الجامع ولكن التحقيق ان هذه المسألة خارجة عن القول بالمفهوم فانها اجنبية عن ذلك إذ ظاهر التعليق هو شخص الحكم لا سنخه الذي هو المناط في أخذ المفهوم فحاله حال الوصايا والتقارير الذي قد أخذ المحمول فيهما هو الشخص وظاهر أخذ الموضوع بما له من القيود ليكون بنحو العلة المنحصرة فيكون انتفاء الحكم عند انتفاء المقدم في المقام كالموضوع في الوصايا والاقارير من الحكم العقلي فمع وجود دليل آخر يكون معارضاً لهذا الدليل فيجب اعمال المعارضة فمع التساوي يسقط كلا الدليلين عن الحجية ليمتنع حكم كل منها ويكون المرجع حينئذ هو الأصل وهو يختلف بالنسبة الى الحكم الفرعي فقاصد السفر يتم حتى يخفى عليه الاذان والجدران معاً لا استصحاب وجوب التمام والمسافر يقصر حتى يرى الجدران ويسمع الاذان لا استصحاب وجوب القصر وظهر مما ذكرنا الاشكال فيما ذكره الاستاذ (قدس سره) من جعل هذه المسألة من متعلقات القول بالمفهوم لما عرفت انها اجنبية عن المفهوم ولا يخفى ان هذا التنبيه ينبغي ان يعنون بما اذا لم يكن الجزاء قابلاً للتكرار لكي يكون التنبيه الآتي بعده معنوياً بما يكون قابلاً للتكرار ومما ذكرنا ظهر رفع الاشكال على ما ذكره الاستاذ من عدم الفرق بين الأمر الثاني والثالث في السكافية مع اتحاد العنوان فان الأمر الثاني فيما اذا لم يكن قابلاً للتكرار والثالث فيما كان قابلاً للتكرار فافهم .

التنبيه الرابع ما اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء وكان قابلاً للتكرار

لا يخفى ان جميع ما ذكر في الفرض السابق يجرى في هذا التنبيه، ويزيد عليه في المقام التصرف في الجزاء وعلى كلا التقديرين لابد من التصرف في ظاهر القضية الشرطية اما من جهة الشرط بان تلغى خصوصية الشرطية وجعل الشرط هو القدر الجامع ويكون ذلك على خلاف ظهور القضية فان ظاهرها رعاية الخصوصية واما من جهة الجزاء بان تلغى الخصوصية في الجزاء يراد مطلق الطلب بنحو الاهمال الذي هو خلاف ظاهر القضية وفرق بين الخصوصية من الطلب وبين مطلق الطلب فان الاول لا يعقل ارادته لاستحالة توارده طلبين نحو شخص بخلاف الثاني فانه لا ينافي توارده طلبين على امر كلي لا يقال انه لا يمكن التصرف في ناحية الجزاء إذ لا يعقل ارادة مطلق الطلب على سبيل الاهمال لان الطلب من الكيفيات النفسانية والكيفيات النفسانية لها تقرر في الخارج والاشياء ما لم تتشخص لم توجد في الخارج لانا نقول لنا اعتباران في الطلب المنشأ بالصيغة فباعتبار كونه من الكيفيات النفسية يكون محلي بالخصوصية وباعتبار انشائه يختلف فمرة ينشأ غير ملحوظ مع الخصوصية واخرى ينشأ معها وبالجملة الاهمال أو الخصوصية معتبرة في الطلب المنشأ بالصيغة لا بماله تقرر خارجي فاذا لم يعتبر في عالم الانشاء فلا بد من التداخل بالاكتماء باتيان فعل واحد إلا ان يحصل سبب آخر يوجب تكرار الجزاء كما لو افطر ثم كفر ثم ظاهر وجب عليه كفارة اخرى لانقضاء التأكد والى ذلك يرجع التفصيل بين تخلل الشرطين بالامثال وعدمه .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان المهم في المقام تنقيح ان المتأثر من ناحية الشرط هل هو الطلب الذي هو الجزاء أو متعلقه فنقول ان سنخ الملازمة بين المقدم والتأني في القضايا التشريعية سنخ الملازمات التكوينية ولكن هناك فرق هو انه

في الاول ادعائي وفي الثاني حقيقي فكما ان بين طلوع الشمس ووجود النهار ملازمة تكوينية كذلك في قول المولى ان جاءك زيد فاكرمه فان المولى لما رأى مصلحة في اكرام زيد حين مجيئه ادعى الملازمة بين المجيء وبين الاكرام ونزل المجيء منزلة الدالة التامة فاذا كانت القضايا التشريعية كالتقضايا التكوينية ادعاء فينشد يشتركان في ان الملازمة التي تذكر في القضية اللفضية إنما هي تابعة للملازمة الملحوظة بحسب الخارج فيكون الأصل بالملازمة هو الخارج والانشاء اللفظي تابع له ويتفرع عليه ولا اشكال ان الخارج يعتبر فيه الملازمة بين الشرط ومتعلق الحكم لا بينه وبين الحكم فاذا كانت الملازمة بينه وبين متعلق الحكم فان كان المتعلق متحد العنوان والشرط متعدد فيكون تعدده بتعدد الوجود فلا يخرج عن الامتثال إلا بالتكرار وان كان يتعدد العنوان فيعجز اتيان شيء واحد تنطبق فيه العناوين فلا مانع من الاتيان بمجمع تنطبق عليه تلك العناوين كما هو كذلك في جمع الصلاتية والفصلية بناء على الجواز وحيث انتهى بنا الكلام الى هذا المقام فلذا ينبغي لنا التعرض على نحو التفصيل الى مسألة التداخل وينبغي لنا التكلم فيها من جهتين الجهة الاولى في تداخل الاسباب فنقول :

اختلف الاصحاب في تداخل الاسباب بين قائل بعدم التداخل مطلقاً وقائل بالتداخل مطلقاً وقائل بالتفصيل بين متحد السنخ دون مختلفه فقال بالتداخل بالاول دون الثاني وقائل بالتفصيل بين ما أتى بالجزء بعد الشرط الاول فقال بعدم التداخل أي بلزوم اتيانه بعد الشرط لو وجد ثانياً وبين ما اذا لم يأت بالجزء حتى تكرر منه الشرط فقال بالتداخل فيكفي الاتيان بجزء واحد والتحقيق هو عدم التداخل مطلقاً وذلك يقتضي تعدد الشرط فان ظاهر كل شرط ان يكون هو

المؤثر مستقلاً ولازم ذلك تعدد الجزاء مع قرص كون الحكم سنخ الوجود قابلاً للتكرار ولا يعارض هذا الظهور إلا ظهور الجزاء في الوحدة بدعوى أنه ظاهر في صرف الوجود وذلك ينطبق على أول وجود الطبيعة لعدم ظهور الجزاء في الوحدة إذ الواحد إنما يجزي لكونه مما يتحقق به الأمور به فحينئذ يصلح تعدد الشرط بياناً لتعدد الجزاء وبالجملة الجزاء بالنسبة إلى الوحدة لا اقتضاء والشرط فيه جهة اقتضاء للمؤثرية فيقدم ما فيه الاقتضاء على ما لا اقتضاء فيه من غير فرق بين تكرار الشرط قبل الجزاء وعدمه بأن يتخلل امثال بين الشرطين فدعوى التفصيل بين تكرار الشرط فيلتزم بالتداخل وبين تخلل الامثال بينهما فيلتزم بعدم التداخل كما هو المنسوب إلى العلامة (قدس سره) بتقريب أن ظهور الشرط في الاستقلال في المؤثرية لا ينافي الاكتفاء بوجود واحد حيث أن تعدد الشرط موجب لحدوث مصالح فيه حسب تعدده وذلك لا يوجب إلا تعدد الطلب حسب تعدد المصالح وهو لا يوجب إلا أن يكون اجتماعها موجباً لتأكيد بعضها بعضاً وهو معنى التداخل نعم لو تخلل بين الشرطين امثال باتيان الجزاء يلزم أن يؤثر في وجوب آخر فلا يكون حينئذ من التداخل في غير محلها فإن ظاهر القضية الشرطية كون الشرط فيها مقتضياً لوجود الموضوع للوجوب ومع تحقق الموضوع له يكون الوجوب من تبعات الموضوع وحينئذ فوجود كل شرط موجب لتحقيق الوجوب تشريعاً ولازم ذلك أن يكون كل شرط ظاهر في المؤثرية مستقلاً وذلك يقتضي وجوداً مستقلاً للجزاء ومع كون الجزاء واحداً يخرج كل واحد من الشرطين عن المؤثرية مستقلاً بل تكون المؤثرية مستندة إلى الجمع وحتى فيما لو قلنا بالتأكد فيما لو تعدد الشرط باعتبار اجتماع أوامر متعددة على جزء واحد يوجب أن يكون بعضها مؤكداً للآخر فإن الجزاء لم يستند إلى كل واحد من الشرطين وإنما يستند إلى المجموع

إذ الوجوبان المستقلان يقتضيان وجودين مستقلين وهو معنى عدم التداخل .
ثم لا يخفى أن ما ذكرنا هو الموجب لاختيار عدم التداخل لا ما ذكره
بعضهم من أن الشرط يدل على تعدد الجزاء بالوضع ومقدمات الحكمة تدل على
وحدة الجزاء ولا اشكال في تقدم الدلالة الوضعية على الدلالة بسبب مقدمات
الحكمة إذ لا مجال لجريانها مع تحقق الدلالة الوصفية لأن تعدد الشرط الموجب لتعدد
الجزاء إنما هو بمقدمات الحكمة على أنه لو اقتضى تعدد الشرط تعدد الجزاء فهو
يرحب تعدد الطالب المستفاد من الجزاء مع عدم الالتزام بتعدد المتعلق إذ من
الممكن تعدد الطالب مع وحدة متعلقة هذا كله فيما إذا تعدد الشرط وكان
الجزاء قابلاً للتكرار وأما إذا لم يكن قابلاً للتكرار وكان المعاق في القضية شخص
الجزاء فلا محيص من رفع اليد عن ظهور الشرط في المؤثرية بنحو الاستقلال فمع
التقارن يستند الجزاء إلى المجموع خصوصاً إذا اقتضى كل واحد منها بالخصوص
وجود الجزاء إذ لا يمكن أن يستند إلى كل واحد منها بالخصوص للزوم الترجيح
بلا مرجح فلا بد أن يستند إليهما معاً نعم مع تقدم أحدهما وتأخر الآخر يكون
التأثير المتقدم وبلغى تأثير المتأخر لاستناد الاثر لاول الوجودين قهراً كما لا يخفى .
الجهة الثانية في تداخل المسببات (١) بمعنى أنه يكفي الاتيان بسبب واحد

(١) لا يخفى أن القاعدة في المسببات هو عدم التداخل إذ تعدد الشرط
يوجب ذلك بل مقتضى الأصل في مقام الشك في التداخل وعدمه هو عدم
التداخل بتقريب أن الشك في ذلك يرجع إلى الشك في الخروج عن عهدة تكاليف
متعددة بالاتيان بالفعل الواحد وحيث أن يكون من الشك في السقوط وهو مجرى
الاشتغال وهو معنى عدم التداخل ومن هذه الجهة يفرق عن الشك في تداخل =

في مقام امتثال ما تقتضيه الاسباب المتعددة والظاهر انه بعد معرفة عدم التداخل

- الاسباب فانه يكون من الشك في الثبوت اذ مرجعه الى الشك في اشتغال الذمة

بازيد من واحد فينبى بالبراءة وهو معنى التداخل لا يقال انه لا يمكن الأخذ

بتعدد الشرط المقتضى لعدم التداخل في المسببات إذ ذلك يعارض باطلاق المادة في

ناحية الجزاء المقتضى لعدم تكرار العمل لان تكراره يوجب رفع اليد عن مقتضى

اطلاق المادة لاننا نقول ان اطلاق المادة مقتضى لما ذكر لو خلى ونفسه إلا ان

اطلاق الشرط في كل من القضيتين المقتضى لتكرار ايجاد الطبيعة يكون حاكماً على

اطلاق المادة إذ يعد بياناً فلا معارضة على ان القائل بالتداخل في المسبب مع

اعترافه بالتداخل في ناحية السبب لا بد له من الالتزام بمقدمتين أحدهما أن يكون

طبيعة الموضوع الواجبة بالشرط الأول مغايرة للطبيعة الواجبة بالشرط الثاني ولو

من جهة اضافته الى السبب والثانية الى الثاني لا ان يكون ذلك بنفسه موجباً

للتعدد بل من جهة كشفه عن التعدد الواقعي ولو باعتبار ان تعدد السبب يكشف

عن تعدد المسبب ثانيهما ان يقال ان التباين بين الطبيعتين ليس على نحو التباين

بحيث لا يمكن اجتماعهما بل هو من قبيل تعدد العناوين المختلفة القابلة للاتحاد بينها

في المصادق الخارجي كالهاشمي والعالم ومع تمامية المتقدمتين للمكلف ان يمثل

الأمرين المتوجّهين له بالاثنيان بفرد واحد يكون مجعاً للعناوين مصداقاً لكل من

الطبيعتين وهو مراد القائل بالتداخل ولكن لا يخفى ان مجرد ذلك لا يكون سبباً

لتأسيس قاعدة كلية وهي اصاله التداخل في المسببات لسكى تحمل الأخبار الواردة

بما ظاهرها التداخل كمثل ما ورد من كفاية غسل واحد لمن عليه اغسال متعددة

إذ الاكتفاء بالغسل الواحد كما يحتمل ان يكون من قبيل تداخل المسببات يحتمل

ان يكون الاثنيان بغسل الجنابة مثلاً يكون رافعاً لموضوع الباقي أو ان الشارع

اكتفى بغسل الجنابة واسقط الباقي على انه لو قلنا يتداخل المسببات لا بد من =

في الاسباب يظهر عدم التداخل في السببات اذ قد عرفت ان ظاهر تعدد الشرط كون كل شرط أخذ علة مستقلة واليه يستند التأثير وذلك يقتضي تعدد الجزاء

= اعتبار القصد فيما يكون امتثالا للجميع مع انه ربما يقال بالا كتفاء مع عدم القصد الى الجميع .

وبالجملة انه بعد البناء على عدم تداخل الاسباب وكون كل سبب مؤثراً في ناحية الجزاء فيكون في مثل اذا بليت فتوضاً واذا نمت فتوضاً وجوبات متعددة متعلقة بطبيعة الموضوع حيث ان الطبيعة الواحدة على وحدتها لا يعقل ان تكون مجعاً لحكمين متعددين وعليه لا بد من رفع اليد عن اطلاق المادة في ناحية الجزاء وحينئذ فيكون الواجب بالشرط الاول غير ما وجب بالشرط المتحقق ثانياً فيكون الواجب بالاول فرداً من الواجب والثاني فرداً آخر وحينئذ يظهر لك انه يستحيل الالتزام بتداخل السببات اذ مرجع ذلك الى صحة ان يكون الواحد اثنين وذلك بعد ان صار الواجب علينا فردين من الموضوع فكيف يمكن القول بان وضو واحداً يكفي عن الاثنين وقد عرفت ان القائل بذلك لا بد له من الالتزام بتلك المقدمتين والالتزام بهما حسبما عرفت لا ينفع بشئ يوجب تأسيس قاعدة كلية وهي اصالة التداخل بالنسبة الى السببات ولا يقاس المقام بما كان من قبيل اكرم عالماً واکرم هاشمياً مما كان المطلوب صرف الوجود وكان الاطلاق بدلاً إذ الاتيان بالجمع وان اوجب سقوط الوجوبين لاجل ان العقل لا يرى تفاوفاً بين الاتيان بالجمع فيسقط الخطابان أو الاتيان بكل فرد من العالم فقط والهاشمي فقط إلا انه لا يلزم من اجتماع الوجوبين في الوجود الواحد تأكد أحدهما للآخر نعم لو كان الخطابان شموليين أو أحدهما بدلاً أو شمولياً لزم من القول بالتداخل اما للتأكد أو لاجتماع المتلین .

وبالجملة الاتيان بالجمع فيما اذا كان أحداً خطابين بدلاً من غير فرق بين :-

من غير فرق بين ما اذا كان بين موضوعي الخطابين عموم وخصوص من وجه كمثل اكرم العالم واكرم الهاشمي أو كان بينهما مباينة كمثل المرأة يجب عليها الغسل من الحيض ومن الجنابة بناء على ان الغسل بنظر الشارع يختلف بحسب الماهية والحقيقة باعتبار ترتب الآثار .

ودعوى انه اذا كان بين موضوعي الخطاب عموم من وجه كالمثال المذكور فالتداخل على وفق القاعدة من غير حاجة الى اقامة دليل عليه بالخصوص بتقريب ان اكرام العالم الهاشمي قد انطبق عليه العنوانان اي عنوان اكرام الهاشمي واكرام العالم وذلك بوجوب تعدد الاضافات الموجب لتعدد الامتثال بالنسبة الى التكليف المتعددة ممنوعة إذ ذلك مناف لظهور القضية الشرطية فان ظاهر كل شرط يقتضي وجوباً مستقلاً وهو بوجوب امتثاله بوجود مستقل فالتان الوجود الواحد المجمع للعنوانين بوجوب تأكيدهما بعضها بعضاً وذلك خلاف ظاهر تعدد الشرط على ان تعدد الاضافات لا يوجب تعدد الوجود الواحد وبالجملة

= كون الخطاب الآخر بدلاً أو شمولياً ليس من التداخل كما انه ليس من التداخل ما لم يكن السبب قابلاً للتعدد كمثل اذا افطرت في شهر رمضان فعليك الكفارة فان ناحية الافطار لا تعدد فيها واما مثل الخيار الذي هو غير قابل للتعدد بالنسبة الى عقد واحد من شخص واحد ولكن بالنسبة الى اسباب متعددة كالمجلس وكون المبيع حيواناً والغبن وغير ذلك من اسباب الخيار يمكن تقييده باحد هذه الاسباب فلو قال صاحب الخيار اسقطت خياري من الغبن او المجلس فلا يسقط خياره إلا من حيث اضافته الى ذلك السبب واما من سائر الجهات فيبقى بحاله وحينئذ مثل ذلك يدخل تحم محل النزاع ويلحق بما اذا كان السبب مقالا للتقدم على تفصيل ذكرناه في حاشيتنا على الكفاية .

الامثال باتيان الفعل الواحد اما ان يكون من باب التأكيد واما اتيانه مرتين لوجوب تعدد الامثال الناشي من تعدد الوجوب الناشي من تعدد الشرط الظاهر في كون كل شرط علة مستقلة فلا يحصى من القول بعدم تداخل المسببات كما قلنا في عدم تداخل الاسباب إذ الدليل الذي اوجب عدم تداخل الاسباب هو الذي اوجب عدم تداخل المسببات فلذا قلنا ان القاعدة تقتضي عدم التداخل في الاسباب والمسببات إلا ان يقوم داليل على التداخل كما دل على كفاية وضوء واحد عن اسباب متعددة من غير فرق بين تكرر السبب الواحد كما اذا نام مكررا او كان السبب مختلفا كما اذا نام وبال وكما دل على كفاية غسل الجنابة عن بقية الاغسال فلا تغفل .

مفهوم الوصف

الفصل الثالث مفهوم الوصف فقد اختلف الاصحاب في دلالة القضية المشتملة على الوصف على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف وعدمها على قولين الحق عدم دلالة الوصف على المفهوم وفاقا للمشهور على العكس من القضية الشرطية قال الاستاد قدس في الكفاية ما لفظه : (الظاهر انه لا مفهوم للوصف وما يحكمه (١))

(١) المراد بحكمه هو الوصف الضمني كقوله (ص) (لان يعتلى بطن الرجل قيصا خير من ان يعتلى شعرا فان امتلاء البطن كفاية عن الشعر الكثير فيدل بمفهومه على تقدير القول به على عدم البأس بالشعر القليل والمراد بقوله مطلقا سواء اعتمد على الموصوف ام لم يعتمد والظاهر خروج ما لم يعتمد على =

مطلقاً) نظراً الى كون الاوصاف من قيود الموضوع ومن شئونه وتكون نسبة

= الموصوف عن محل النزاع إذ هو من قبيل مفهوم القلب وان قال بعض السادة الاجلة قدس سره بدخوله في محل النزاع ولذا ادعي دلالة آية النبأ على حججية الخبر من جهة مفهوم الوصف بل يقتضى استدلالهم على المفهوم بان الوصف مشعر بالعلية من غير تقييد بما اذا اعتمد على موصوف وان لم يوافقه استدلالهم بلزوم اللغوية لو لم يدل على المفهوم فانها انما تكون فيما اذا ذكر الموصوف مع الوصف ولم يكن دالاً على المفهوم .

وكيف كان فقد استدلل للقول بمفهوم الوصف بان الاصل في القيود الاحترازية وبلزوم اللغوية وبالوضع وبان تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية وبلزوم حمل المطلق على المقيّد وقد اجاب المحقق الخراساني قدس سره عن الاول في كفايته بما لفظه : (لان الاحترازية لا توجب الا تضيق دائرة موضوع الحكم في القضية الخ) .

وتوضيحه ان لنا مقامين الاول كون الحكم المذكور في القضية وارداً على موضوع معين ولا يتناول غيره من الأفراد ، الثاني ان تكون القضية تدل على نفي الحكم المذكور عن غير هذا الموضوع ولا يخفى ان بين هذين المقامين فرقاً واضحاً فانه على الاول لا تكون القضية دالة على نفي الحكم عن غير هذا الموضوع ولا على وجوده بخلافه على الثاني فانها تدل على عدم الحكم في غير هذا الموضوع بنحو لو وجد دليل على ثبوت الحكم لغير هذا الموضوع يكون معارضاً وعلى الاول يحمل احترازية القيود والقول بالمفهوم يحمل على المقام الثاني وبالجملة لامافات بين كون القيود احترازية مع عدم القول بالمفهوم واما الجواب عن اللغوية بعدم لزوم اللغوية بدونها لعدم انحصار الفائدة به لا مكان ان تكون الفائدة زيادة الاهتمام بالموصوف واما عن الوضع فبانه لم يثبت الوضع لذلك لو لم يثبت =

الحكم اليها كنسبة المحمول الى نفس الموضوع وقد عرفت ان المحمول بالنسبة الى الموضوع قد اخذ بنحو الاهمال وهو مما يقتضيه طبع القضايا ومع كونها كذلك لا دلالة للوصف على المفهوم فانه عبارة عن ربط الحكم بخصوصية زائدة على ربط الحكم بموضوعه ولذا يتمسك باطلاق تلك الجهة الزائدة وبذلك يستفاد المفهوم والوصف ليس من ذلك القليل لما عرفت انه من قيود الموضوع فلا يوجب ربط

= خلافاً له واما الاشعار بالملية فلا يقتضي استفادة المفهوم الا ان تكون بنحو الانحصار إذ من الممكن ان يكون للحكم علتان تنوب احدهما مناب الاخرى .
واما عن حمل المطلق على المقيد فأما هو من جهة التنافي بينهما من حيث التضييق والتوسعة فان دليل المطلق موسع توسعة موضوعه كطلاق الرقبة في قولنا اعتق رقبة بخلاف موضوع دليل التقييد في قولنا اعتق رقبة مؤمنة ولا يخفى ان هذا المقدار من التنافي كاف في حمل المطلق على المقيد وبالجملة حمل المطلق على المقيد راجع الى المقام الاول ولا يتوقف على المقام الثاني فظهر عما ذكرنا ان الحق هو عدم المفهوم للوصف اذ مناط اخذه هو كون الوصف راجعاً الى الحكم بمعنى رجوعه الى المحمولات المنتسبة واما لو رجع الى الموضوع فيكون كالقلب من غير فرق بينهما هذا لو علم برجوع القيد الى الموضوع وهكذا لا مفهوم فيما اذا دار اسمه بين ما يكون قيداً للموضوع او الحكم ولا معين له كما في مفهوم الشرط حيث انه يستفاد منه تعليق جملة بجملة ولازمه تقييد الحكم فيكون له مفهوم بخلاف المقام لعدم وجود المعين لاحدهما نعم يستثنى موردان احدهما لو كانت هناك قرينة حالية او مقالية على كونه قيداً للحكم ويدل على المفهوم ولكن لا من جهة الدلالة اللفظية وثانيهما انه بمناسبة الحكم للموضوع يدل على ان الوصف له جهة خصوصية وانه يكون قيد الحكم فيدل على المفهوم بالدلالة اللفظية فأفهم .

الحكم به زائداً على ربط الحكم بموضوعه وبعبارة أخرى ان في مثل قضية الشرطية يتصور فيها نسبتان نسبة ربط الحكم بموضوعه ونسبة ربط الحكم بتلك الخصوصية الزائدة كالشرط مثلاً وحينئذ باطلاق تلك الجهة الزائدة يتحصل المفهوم ولا ينافي الاهمال في الحكم بالنسبة الى موضوعه وفي مثل القضية الوصفية لم يكن فيها نسبتان وإنما هي مشتملة على موضوع وحكم مرتبط بالموضوع مع جميع شؤنه والوصف من شئون الموضوع وقیوده .

ودعوى ان ذكر الوصف مشتمل على جهة زائدة توجب ربط الحكم بها زيادة على ربط الحكم بموضوعه فيكون ذكره متممها لتلك الخصوصية الزائدة على ما يقتضيه طبع القضية من نسبة الحكم الى موضوعه وذلك يقتضى ان يزداد من المحمول سنخ الحكم اي ارادة الطبيعة المرسلة منه لا الطبيعة المهمة ممنوعة لان ذلك يتم لو كان الوصف من قيود الحكم وكونه كذلك محل منع اذ الظاهر ان ذلك من قيود الموضوع فيكون حاله حال اللقب لا يقال ان نسبة الحكم الى الوصف غير نسبتته الى الموصوف ولذا قيل بان الوصف يشعر بالعلية وذلك يوجب الاخذ باطلاق الوصف ولا ينافي الاهمال من جهة أخرى لما عرفت من امكان التفكيك بينهما كما هو كذلك في القضية الشرطية لانا نقول ان القضية الوصفية عند تحليلها تنحل الى نسبتين ولكن بحسب الخارج العرف يراها قضية واحدة مشتملة على موضوع ومحمول وان الوصف من مقومات الموضوع وحينئذ فلا معنى للتفكيك بين انتساب الحكم الى الموضوع وبين انتسابه الى الوصف من حيث الاطلاق والتقييد .

نم لا يخفى انه على تقدير استفادة الظهور من القضية الوصفية فلازمه

تعليق الحكم على تلك الجهة التي اخذت زائدة على ربط الحكم بموضوعه مع حفظ (١) بقية الخصوصيات ففي مثل قوله : (في الغنم السائمة زكاة) بناء على استفادة المفهوم هو انتفاء الزكاة عن معلوفة الغنم لانفي الزكاة عن معلوفة الابل نعم لو استفيد منها عدم خصوصية للموضوع كان له وجه فافهم واغتنم .

مفهوم الغاية

الفصل الرابع مفهوم الغاية والتكلم في الغاية يقع في مقامين :

الاول في ان الغاية داخلية في المعنى ام لا ؟ فنقول اختلف الاصحاب في ذلك فبين قائل بدخولها مطلقاً وقائل بالعدم مطلقاً وثالث بالتفصيل بين ما كانت الغاية من جنس المعنى فقال بدخولها وبين ما لم تكن من جنسها فقال بعدمه

(١) لا يخفى ان الصفة تارة تكون اعم من الموصوف او اخص او مساوية اما اذا كانت الصفة اخص فلا اشكال في دخولها في محل النزاع واما فيما كان بينهما عموم من وجه ففيما كان الافتراق من جانب الموصوف فهو داخل في محل النزاع واما فيما كان الافتراق من جانب الوصف والموصوف كقولنا في الغنم السائمة زكاة يدل على نفي الزكاة عن معلوفة الابل فالظاهر انه ليس من محل الكلام لما هو معلوم ان المفهوم انتفاء منخ الحكم عن نفس الموضوع المذكور في المنطوق لا انتفاؤه عن موضوع آخر غير الموضوع المذكور في المنطوق وهذا هو غرض المحقق في كفايته من الافتراق من جانب الوصف والظاهر ان مثل هذا ليس من قبيل الافتراق من جانب الوصف .

ورابع التفصيل بين الادوات ، والظاهر هو الاخير إذ الفرق ظاهر بين مثل اداة (حتى والى) فان الاولى ظاهرة في دخول الغاية في المفعلي كما يظهر ذلك من موارد استعمالها كمثل (اكلت السمكة حتى راسها) بخلاف الثانية فان الظاهر من موارد استعمالها عدم دلالتها على دخول الغاية فيه اذ مقتضى الانتهاء ذلك كما ان مثل كلمة (من) التي هي للابتداء تدل على ان ما قبلها خارجة عما بعدها كما هو مقتضى الابتداء . ثم ان الظاهر بالنسبة الى شخص الحكم يقتضى انتفاؤه في ظرف وجود المدخول نظراً الى ان كلمة (الى) تدل على انتهاء السابق في ظرف المدخول ولازمه انعدامه في ظرف المدخول من غير فرق بين كون الغاية قيداً للموضوع او للمحمول او للنسبة الحسكية وذلك ليس من المفهوم لما عرفت ان انتهاء شخص الحكم مما يقتضيه طبع القضية وانما المفهوم هو انتفاء منخ الحكم فلا تغفل .

المقام الثاني في ان للغاية مفهوماً ام لا ؟ (١) .

(١) ذكر بعض السادة الاجله قدس سره في بحثه الشريف ان المستفاد من الغاية للشيء هل هو انقطاع ذلك الشيء عليها او مجرد وصوله اليها وعدم انقطاعه قبلها من دون نظر الى انقطاعه عليها والانصاف ان موارد الاستعمال مختلفة فربما كان المراد هو الأول كما في مثل اجلس في هذا المكان الى الزوال اذا كان المراد تحديد الجلوس وانقطاعه عند الزوال وربما كان المراد هو الثاني كما في المثال المذكور اذا كان المراد مجرد عدم انقطاع الجلوس قبل الزوال ومحض وصوله الى الزوال من دون نظر الى انقطاعه عليه واسكن لا يبعد دعوى ظهور الغاية في النحو الاول وان النحو الثاني محتاج الى عناية لان انقطاع الجلوس عند الزوال يلزمه وصوله اليه وعدم انقطاعه قبله ثم بعد البناء على ان المستفاد =

فنقول لا اشكال ولا ريب انه يستفاد المفهوم الذي هو انتفاء سنخ الحكم من الغاية من القرائن الخارجية من غير فرق بين كون الغاية قيداً للوضوع او

من الغاية هو النحو الاول وقع النزاع في مفهوم الغاية فنقول اما غاية نفس الحكم مثل يجب عليك الامساك الى غروب الشمس بناء على ان تعلق الى يجب فغاية دلالتها انما هي على انقطاع الحكم عندها ولا ينافيها وجوب الامساك فيما بعد ذلك بوجوب آخر لمصلحة اخرى تقتضى ذلك فلا يكون هذا المثال معارضا لما يدل على وجوب الامساك من الغروب الى غيوبة الحمرة المغربية مثلاً . نعم في التحديد بالغاية دلالة على عدم استمرار ذلك الحكم بنفسه الى ما بعد الغاية فلا تكون معارضا الا لما يدل على بقاء ذلك الحكم الى ما بعد الغاية .

وبالجملة ففي المقام احتمالان احدهما احتمال استمرار الحكم للمفغى الى ما بعد الغاية وهذا الاحتمال ينفيه نفس الغاية بناء على ظهورها فيما تقدم من النحو الاول والاحتمال الآخر احتمال حدوث حكم آخر مماثل لهذا الحكم ناش من مصلحة اخرى يكون ثابتاً فيما بعد الغاية وهذا الاحتمال لا يمكن نفيه بالغاية إذ لا دلالة لتحديد الحكم الموجود فيها على نفي حكم آخر يكون ثابتاً فيما بعدها نعم بعض الاحكام لا يتاتي فيها هذا الاحتمال الثاني مثل الصحة والفساد والطهارة والنجاسة فان مثل هذه الاحكام إذا حددت بغاية مثل الماء طاهر حتى يلا في النجس لم يحتل فيها الا بقاء ذلك الحكم بنفسه واستمراره الى ما بعد الغاية وهو منتف بمقتضى التحديد بالغاية الدالة على الانقطاع كما عرفت اما احتمال حدوث حكم آخر ثابت فيما بعد الغاية فهو وان لم يمكن نفيه بنفس الغاية الا انه منتف في مثل تلك الاحكام في نفسه للقطع بانه على تقدير ان يكون الماء طاهراً فيما بعد الملاقات فانما هو تلك الطهارة الثابتة قبل الملاقات لا طهارة اخرى وفرد آخر من الطهارة يكون ثابتاً بعد الملاقات لاجل مصلحة اخرى تقتضى ذلك الفرد من =

للمحمول او للنسب الكلامية وأما الاشكال في ان ذلك هل يستفاد من ظاهر القضية مع قطع النظر عن القرائن الخارجية مطلقاً ام لا يستفاد ذلك مطلقاً ام = الطهارة كما قلنا في الوجوب هذا حال غاية الحكم واما غاية موضوع الحكم فيظهر لك حالها مما ذكرنا في غاية الحكم .

وحاصله ان غاية الموضوع مثل سر الى السكوفة بناء على تعلق الى بالحدث والمادة لا بمفاد الهيئة لا دلالة لها على ازيد من انقطاع السير الذي هو موضوع الحكم عند بلوغ السكوفة من دون تعرض لنفي السير فيما بعد السكوفة موضوعاً لوجوب آخر ثابت بمصلحة اخرى فتكون معارضة لما يدل على استمرار السير الذي هو موضوع هذا الحكم الموجود الى ما بعد السكوفة ولا يعارض ما يدل على ان السير فيما بعد السكوفة يكون موضوعاً لوجوب آخر لمصلحة اخرى .

فتلخص ان غاية ما تدل عليه الغاية هو انقطاع ما يكون غاية له عليها فتعارض ما يدل على استمرار ذبها الى ما بعدها ولا تدل على نفي فرد آخر مماثل لديها لكونه متحققاً بعدها فلا يكون معارضة لما يدل على تحقق الفرد المذكور بعدها وغرض القائلين بالمفهوم في باب الغاية هو الثاني وقد عرفت انه لم يثبت ما يوجب دلالتها على ذلك فجعل القول بمفهوم الغاية اقرب من القول بمفهوم الشرط مما لا يعلم وجهه واما النزاع في دخول نفس الغاية فيما قبلها وعدمه فهو مثل النزاع في ان مدخول من الابتدائية يكون دخلاً فيما بعدها والظاهر ان موارد الاستعمال مختلفة ولا يمكن الجزم بظهور اللفظ في احد الطرفين مطلقاً الا انه من الواضح ان النزاع انما يتأني فيما يمكن فيه الدخول او الخروج اماماً لا يمكن مثل الزوال والرفق بناءً على كونه للفصل لا بجمع العظمين فلا يكون دخلاً في النزاع المذكور ثم لا يبعد ان يقال ان الظاهر من كون الشيء القلاني غاية ان ذلك الشيء بتمامه ومجموع اجزائه يكون غاية فاذا قيل سرت الى السكوفة كانت =

يفصل بين كون الغاية قيداً للموضوع او المحمول او قيداً للنسبة الكلامية فيلتزم بالمفهوم على الاخير دون الأولين الظاهر هو الاخير نظراً الى ان طبع القضية يقتضى الاهمال في طرف الحكم بالنسبة الى الموضوع والمحمول كما هو كذلك في اللقب مثلاً الحكم الوارد على الموضوع الخاص كأكرم زيداً او أكرم الرجل العالم ونحو ذلك مما كان الحكم فيها قد اخذ بنحو الطبيعة المهمة وقد تشخص بالانشاء ومثله الحكم الوارد على موضوع مقيد بغاية كما قيل الوجه من قصاص الشعر الى الذقن يجب غسله واليد من المرفق الى اطراف الاصابع يجب غسلها فان الحكم فيها ليس بالطبيعة مهمة بنحو يكون حصّة من الوجوب لاسنخه لكي يكون انتفاؤه بانتفاء الموضوع واما بالنسبة الى ما لو كانت الغاية قيداً للنسبة فان ظاهر تقييد الحكم بالغاية هو ارادة سنخه وذلك مقتضى اصالة الاطلاق الحاكمة بالاخذ باطلاق النسبة . ودعوى ان النسبة من المعاني الحرفية لا اطلاق فيها ممنوعة بانك قد عرفت منا سابقاً بانها معان كلية يمكن تقييدها فيمكن التمسك باطلاقها وبالجملة الاحذ باطلاق النسبة يوجب ان يؤخذ سنخ الحكم وبذلك يدل على ان طبيعة الحكم تنتمي عند حصول الغاية وهو معنى المفهوم لا يقال ان النسبة الكلامية من المعاني الحرفية والاطلاق والتقييد فيها يتبع الطرفين فحينئذ كيف يمكن الالتزام بالاطلاق في النسبة الكلامية وبالاجمال في الطرفين لانا نقول ان التفكير يمكن تحققه في عالم الاثبات إذ القضية تقتضى بحسب طبيعتها الاهمال

الكوفة مجموعها غاية ومقتضى ذلك انقطاع السير على اول اجزائها اذ لو لم ينقطع واستمر الى آخر اجزائها لم تكن الكوفة بتمام اجزائها غاية بل كانت الغاية هو الجزء الاخير منها فلا تفعل .

بالنسبة الى الموضوع والمحمول ولا ينافي وجود مقتضى الاطلاق فيما لو تحقق امر خارجي يقتضيه فان النسبة الكلامية جهة زائدة على الموضوع والمحمول فلا مانع من الاطلاق بالنسبة اليها مع بقاء الجملة على ما لها من عدم الاقتضاء للاطلاق إذلا منافات بين لا اقتضائية الجملة لاطلاق الموضوع مع اقتضاء الغاية في النسبة اطلاق تعليق سنخ الحكم ولا جل ذلك قلنا بالمفهوم فيهادون ما لو كانت الغاية للموضوع والمحمول فافهم وتأمل .

مفهوم الحصر

الفصل الخامس في الحصر ومنه اداة الاستثناء ك (الا) مثلاً فانه لا اشكال في اختصاص الحكم بالمستثنى منه سلباً او ايجاباً ولا يعم المستثنى ولا جل ذلك فلو بان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وذلك مقتضى ظهور كلمة (الا) الاستثنائية هو حصر الحكم في المستثنى منه واخراج المستثنى عن تحت ذلك الحكم المذكور ومثله في ذلك القيد فانه أيضاً يوجب اخراج المفيد به عن حكم المطلق وان فرق بينهما من جهة اخرى وهو ان التقييد يجعل المفيد عنواناً يكون به موضوعاً للحكم كمثل اعتق رقبة ، ومثله فان تقييد الرقبة بالايمان جعلها عنواناً في قبال المطلق بخلاف الاستثناء فانه باخراج المستثنى من حكم المستثنى منه لا يوجب تعنونه بعنوان وتظهر الثمرة بينهما في الشك (١) فانه

(١) كما تظهر بالفرق بين الا الاستثنائية والا الوصفية مثلاً او قال المقر في

ذمتي تزيد عشرة دراهم الا درهم يجعل الا وصفية فيكون قد اقر له بعشرة -

يمكن جريان الاستصحاب فيما لو شك في القيد بان شك في كون الرقبة مؤمنة

== دراهم موصوفة بأنها غير درهم بخلاف ما لو قال بذهبي لزيد عشرة دراهم الا درهما يجعل إلا استثنائية فيكون قد اقر لزيد بتسعة دراهم وهكذا لو قال ليس في ذهبي عشرة دراهم إلا درهم فان كانت بنحو الوصفية فلا يكون معترفا بشيء من الدراهم وان كانت استثنائية يكون معترفا بدرهم واحد ولا يخفى انه في المثال الاول يعرف الفرق بين الصورتين بالاعراب فان قرأ المستثنى بالرفع فالأوصفية وان قرأ بالنصب فالاستثنائية وفي المثال الثاني لا يعرف الفرق بين الصورتين لصحة الرفع فيهما لكون الا واقعة في حيز النفي وكان الاستثناء متصلا فلذا يجوز نصب المستثنى على الاستثناء ويجوز ان يكون من توابع المستثنى منه بالاعراب على البديله فلذا في المثال يحتمل ان تكون الاستثنائية كما يحتمل ان تكون وصفية وعليه لا يعلم باشتغال ذمة القائل بانه ليس بذهبي عشرة دراهم الا درهم بشيء من الدراهم الا ان يقال بان الاصل في الا الحصر لكونها موضوعا له فيكون المستثنى هدلا عما قبله وعليه يكون القائل بذلك معترفا بدرهم واحد وانما لو قال ، ماله عندي عشرة دراهم الا درهما بالنصب فالحقق في الشرائع والعلامة في القواعد قال لا يمكن اقرارا بشيء وقد وجه ذلك في المسالك بان الاخراج قبل الحكم والاسناد ومرجهه الى ان العشرة الا درهما ليس على وهو معنى كونه النفي متوجها الى التسعة ولكن لا يخفى ان الاخراج قبل الحكم والاسناد لا يلائم كون الاستثنائية بوائعا يلائم كونها وصفية فان الاستثناء انما يتصور من الحكم وبذلك فرق بين الا الوصفية وبين الا الاستثنائية بان الاولى اخراج قبل الحكم والثانية اخراج من الحكم ومن هنا اشكل بالتناقض كما عن نجم الأئمة قدس سره وحاصله ان القضية المشتملة على الاتحل الى حكمين حكم في الاثبات وحكم بالنفي ولذا قيل بان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات وحينئذ يكون

وكانت لها حالة سابقة في الايمان فيستصحب ايمان الرقبة . وبه يتحقق موضوع المستثنى محكوماً بحكمين مختلفين متناقضين ولكن لا يخفى انه لاوجه لهذا الاشكال اذ المتكلم مادام متشاعلاً بالكلام له ان يلحق به ما يشاء فلو حكم بماله ظاهر ينبغي ان يتوقف الى ان يتم كلامه وبعد تمامه ينعقد له ظهور كما هو ديدنهم في محاوراتهم في بيان مرادهم يحصل بالخصصات والمقيدات والقرائن المتصلة والمنفصلة ولذا ترى التعارض يرتفع بالجمع العرفي مضافاً الى ان من راجع وجدانه لا يرى شكاً في كون الاستثناء من قيود الحكم ومن توابعه فلا يعقل ان يكون من قيود الموضوع قبل الحكم والاسناد وبالجملة الفرق بين الا الاستثنائية وبين الا الوصفية في ان الاخراج ان كان قبل الحكم والاسناد فالوصفية وان كان من الحكم فالاستثنائية ففي المثال المذكور لا يمكن توجيهه بما ذكر من كون الاخراج قبل الحكم اذ ذلك مخالف للقواعد العربية فان الا الاستثنائية الواقعة في حيز النفي يجوز فيها نصب المستثنى والاتباع وعلى تقدير النصب كما هو المفروض في المثال يتعين النصب على الاستثناء ولا يصلح للاتباع لان ما قبله مرفوع ولا يصح اتباع المنصوب للمرفوع فلا بد من ان يحمل على تقدير النصب على الاستثناء ولازم ذلك ان يكون الاخراج من الحكم لا قبله وحيث ان الظاهر من الا هو الاستثنائية فعلى تقديرى الرفع والنصب يكون قد اقر بالدرم في المثال المذكور وفاقاً للشيخ قدس سره في الجواهر وكيف كان فقد ارجع النزاع في دلالة الا وامثالها على المفهوم الى ان الاخراج ان كان قبل الحكم فلا مفهوم لها لكونها من قيود الموضوع وتكون الا وصفية وان كان الاخراج من الحكم فيكون الا استثنائية فتدل على حصر الحكم فيما عدا المستثنى ويستفاد منها المفهوم والظاهر من كماله الا الاستثنائية هو حصر الحكم في المستثنى منه واخراج المستثنى من حكم المستثنى منه ولا يبعد دعوى ان منشأ هذا الظهور وضع الاداة لذلك وتوهم

العتق بخلافه على الاستثناء فانه لا يجري الاستصحاب إذ جريانه لا يوجب الاندراج في المستثنى منه الا بناء على القول بالاصل المثبت ولم يثبت وكيف كان فقد وقع الكلام في دلالة مثل الا وامثالها على المفهوم بل قيل انه اقوى من بقية المفاهيم اذ لا معنى للحصر الا ذلك ولكن لا يخفى ان الملاك في الالتزام بالمفهوم ان كان هو العلة المنحصرة فيتم ما ذكر من كون مفهوم الحصر هو اقوى

عدم دلالتها على المفهوم فنشأ ان الاستفادة من كلمة الا وامثالها مطلق الاخراج وقد عرفت انه محل منع بل الظاهر انها في الاخراج من الحكم واما الاستدلال لعدم المفهوم بمثل لا صلاة الا بطهور وبكلمة التوحيد فمحل نظر اما عن الاول فيمكن ان يكون الغرض من مثل هذه الجملة بيان عدم امكان تحقق الصلاة من غير طهور وحيلثذ فيمكن ان ينحل الى حكم سلبى على المستثنى منه وهو ان الصلاة بدون طهور لا يمكن تحققها وحكم ايجابى على المستثنى وهو ان الصلاة مع الطهور يمكن تحققها واما عن الثاني فلا يخفى ان مشركي العرب لم يقولوا بنفى الصانع او أن له شريكا في الخلق والصنع بل انما يقولون بان الله تعالى شريكا في العبادات فهم يعترفون بوجوده وانه خالق العالم بلا مشارك في خلقه ولكنهم يعبدون اصناما يزعمون انها شريكه له في العبادات لا في الخلق وعليه فيكون معنى لا اله الا الله عدم وجود معبود غيره فتكون هذه الجملة فيها معنى التوحيد له تعالى في العبادات وان لم يقل بان الجملة الاستثنائية لها مفهوم وبما ذكرنا يندفع الاشكال الوارد على كلمة التوحيد بعدم استفادته منها بان خبر لا اما يقدر بممكن او موجود وعلى كل تقدير لادلالة لها على التوحيد اما على الاول فتدل على امكان الوجود على وجوده تعالى واما على الثاني فلانها وان دلت على وجوده تعالى الا انه لادلاله لها على عدم امكان اله اخر . بان يقال ان لا اله معناه المعبود بحق

المفاهيم وأما إذا كان الملاك هو اخذ سنخ الحكم في القضية فقد علق على خصوصية زائدة على ربط الحكم بموضوعه فيشكل اظهارية مفهوم الحصر من سائر المفاهيم إذ يمكن منع ذلك ويدعى بان المراد من الحكم في الحصر شخصه ومع هذا الاحتمال لا ينفي الحصر شخص آخر من الحكم في غير مورده فلا يكون حينئذ له مفهوم وبذلك يكون الحصر مثل بقية المفاهيم ودعوى ان اخذ المفهوم من أداة الحصر اقوى من غيرها في غير محلها اذ ذلك لا يوجب الاقوائية بعد ما عرفت ان الحصر من لوازم العلة المنحصرة وذلك لا يوجب الارتفاع الحكم الشخصي والمفهوم الذي هو محل الكلام هو انتفاء سنخ الحكم وحينئذ يكون حاله حال سائر المفاهيم من دون خصوصية له والظاهر دلالة مثل (الا) الاستثنائية (١) ونحوها كائناً ، على المفهوم من غير فرق بين كون الا في حيز

= واولئك المشركون يدعون ان في الوجود اشياء تشارك الله تعالى في ذلك فاذا قال القائل لا اله الا الله فقد نفى ان يكون في الوجود اله ونعبود واثبت وجود ذلك المعبود المقدس على ما هو مقتضى المفهوم فلا اشكال ان من يقول بذلك هو موحد له تعالى في العبادة وبالجملة ان المشركين يزعمون ان له شريكاً في العبادة والموحد ينفي وجود جميع الالهة ويثبت الله فقط وهو المعنى الحاصل من لا اله الا الله التي هي كلمة التوحيد ولما جواب المحقق الخراساني قدس سره في كفايته فهو مبني على ان معنى الاله واجب الوجود ولم يثبت على تفصيل ذكرناه في ساشيتنا على الكفاية .

(١) لا يخفى ان ادوات الحصر تختلف فبعضها كمثل الا الاستثنائية مطلقاً ولو كانت في حيز النفي ومثل انما فانها تدل على انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى من غير شك ولا شبهة وانما النزاع وقع في ان دلالتها على ذلك بالمفهوم او

الاثبات او النفي دون غيرها مما يفيد الحصر ولو كان ذلك من مقدمات الحكمة ولو قلنا بان الاداة كـ (الا) يستفاد منها الحصر بالوضع اذ الحصر على ما عرفت لا يلزم منه القول بالمفهوم فانه يدل على انتفاء شخص الحكم والمفهوم عبارة عن

بالمنطوق على قولين اختار المحقق الخراساني قدس سره في الكفاية بارف دلالتها على ذلك بالمفهوم وفاقا للمشهور بتقريب ان اداة الاستثناء تقتضي تضيق دائره موضوع سنخ حكم المستثنى منه ولازم ذلك انتفاء سنخ الحكم عن المستثنى لا ان مفاد الاداة نفي حكم المستثنى منه عن المستثنى فتكون الدلالة بالمنطوق والانصاف ان الحصر تارة يستفاد من نفس القضية واخرى من نفس كلة الاداة فان قلنا بالاول فيكون الدلالة على انتفاء سنخ الحكم عن المستثنى بالمفهوم وان قلنا باستفاده ذلك من نفس الاداة فلا يبعد كونها بالمنطوق وتظهر الثمرة بينهما ما لو قلنا بان دلالة المفهوم اضعف من المنطوق على ما هو المشهور ففي ما لو تمارض الاستثناء مع دليل اخر فعلى القول بان ذلك من المفهوم يقدم الدليل الاخر وعلى القول بانها من المنطوق يقدم الاستثناء واسكن لا يخفى ما فيه اولا تمنع كون المفهوم اضعف من المنطوق بل ربما يكون اقوى من المنطوق وثانيا ان المفهوم انما يستفاد من خصوصية فى المنطوق ومن الواضح ان الخصوصية التى اوجبت المفهوم من المنطوق فيرجع التمارض الى التمارض بين المنطوقين فعليه لا فائدة في النزاع في ذلك ولذا قال صاحب الكفاية قدس سره ما لفظه وان كان تعين ذلك غير مفيد واما بل للاخترا بـ فما اتى بها للدلالة على ان المضروب عنه وقع عن غفلة او بنحو الغلط او اتى بها للدلالة على تأكيد المضروب عنه او تقريره كما في قولنا زيد عالم بل شاعر فلا دلالة لما في الصورتين على الحصر لكن تدل على المفهوم واما اذا اتى بها للدلالة على الردع كما في قوله تعالى :

انتفاء سنخه بل ربما يقال بان هذه الجهة تمتاز عن بقيه المفاهيم فان مثل الا تدل على العلة المنحصرة بالوضع ومقدمات الحكمة يستفاد منها المفهوم بخلاف باقي المفاهيم فان الا انحصار والسنخيه يستفادان من مقدمات الحكمة ولكن لا ينبغي ان ذلك لا يوجب اقوائيه مفهوم الحصر فلا تغفل .

ام يقولون به جنه بل جاءهم بالحق فتدل على الحصر اذ تدل الاية الشريفة على انتفاء مجيئه بغير الحق فحينئذ ان استفيد حصر سنخ الحكم فتدل على المفهوم والا فلا بل ربما يقال بانها لا تدل على الحصر اذ ابطال الاول والاضراب عنه لا يوجب الا كونه مسكوتا عنه واما كونه محكوما عليه بالعدم بنحو يكون مفيد للحصر كما في الاستثناء فلا يوجب الاضراب ذلك وعلى كل يحتاج تعيين ان بل لاى صورته من الصور الثلاثة الى قرينه واما تعريف المسنداليه باللام فان كانت الاستغراق او للطبيعه المرسله او كون الحمل اوليا ذاتيا فانه يفيد الحصر واما اذا كانت اللام للجنس اي الاشاره الى صرف الطبيعه والحمل يكون على ما هو المتعارف من كونه شايعا صنايعيا الذي ملاكه الاتحاد في الوجود فالظاهر انه لا تدل على الحصر والاصل في السلام الداخلة على الجنس هو الاشاره الى نفس الجنس مع كون الحمل شايعا صنايعيا فلذا لا يكون تعريف المسنداليه مفيد للحصر الا ان تقوم قرينه على اراده الاستغراق او الطبيعه المطلقة او كون الحمل اوليا ذاتيا واما تقديم المفعول كقوله تعالى (اياك نعبدو اياك نستعين) ونحو ذلك فلا دلالة له على المفهوم الا مع قرينه تدل على الحصر وبالجملة ان استفيد الحصر وكان المستفاد من الحكم هو سنخه كان دالا على المفهوم والا فلا فافهم وتأمل .

مفهوم العدد واللقب

الفصل السادس مفهوم العدد واللقب اما العدد كمثّل جثى بمشرة رجال فلا مفهوم له اذ تحديد الموضوع بعدد خاص لا يدل على انتفاء الحكم عند انتفائه ويكون نظير الوصف فانه لما كان من شئون الموضوع وقبوده فلا يكون الحكم الا مهملا بالنسبة اليه فلو قال صم ثلاثة ايام في كل شهر لا يدل على عدم استحباب صوم آخر فلو جاء دليل آخر يدل على استحباب ما زاد على الثلاثة لا يكون معارضا لهذا الدليل نعم لو كان في مقام تحديد تمام المراد بنحو يلاحظ في القضية جهة زائدة على ربط الحكم بموضوعه فحينئذ يصح تعليق سنخ الحكم بتلك الجهة الزائدة كان للقول بمفهوم العدد وجهه كما لو كان الدليل في مقام الحد الاعلى كمثّل الدليل الدال على وجوب صيام ثلاثين يوما من شهر رمضان ولكن ذلك لا يستفاد من العدد بل من خصوصية المورد الدالة عليها بالقرينة وبالجملة لا مفهوم للتحديد بالعدد الا مع قيام القرينة على تحديد تمام المراد واما اللقب وهو كل اسم قد اخذ موضوعا لحكم من غير فرق بين كونه جامدا او مشتقا كمثّل قوله تعالى السارق . السارقة فاقطعوا ايديهما ولا يخفى ان نسبة كل حكم الى موضوع لا يستفاد منه المفهوم الذي هو عبارته عن انتفاء سنخ الحكم على انا منعنا دلالة الوصف على المفهوم ففي اللقب بطريق اولى هذا اخر ما اردنا بيانه من المقصد الثالث في المفاهيم والحمد لله رب العالمين .

المقصود الرابع في العام والخاص وفيه فصول

الفصل الأول تعريف العموم وأقسامه أما تعريفه فقد عرف بتعاريف كثيرة وقد اورد عليها بدم الاطراد والانعكاس مع عدم المفتضي لذلك لكونها تعاريف لفظية ليس الغرض منها إلا بيان مفهوم يعم جميع ما هو من افراد العام واسكن الاحسن تعريفها باستيعاب مفهوم اللفظ لكل فرد من افراد ما يصدق عليها من غير فرق في ما يدل على الاستيعاب اداة كانت او كلمة كل أو الجميع أو هيئة كوقوع الطبيعة في حيز النفي أو حرفاً كلام الاستغراق الداخلة على المفرد أو الجمع وأما تعريف الخاص هو ما اشتمل على خصوصية تقتضي عدم الاستيعاب والشمول من غير فرق بين المنع من صدقه على كثيرين فهو الجزئي الحقيقي وبين جواز صدقه على كثيرين فهو الجزئي الاضافي والمراد بالاستيعاب هو شمول المفهوم لخصوصيات الافراد وبذلك يفرق بين العام والطبيعة السارية فانها للسارية فقط من دون شمولها لخصوصية الفردية وتظهر الثمرة لو نوى الامثال بالخصوصية فعلى العام يعد ممثلاً بخلافه على الطبيعة السارية .

وكيف كان فقد اشكل على هذا التعريف بان الاستيعاب الذي هو عبارة عن الاحاطة غير صالح لان يجعل مدلولاً لبعض الفاظ العموم كمثل كل والجميع حيث انها تعد من الأسماء ولذا تقع مسنداً اليه مع ان الاحاطة من المعاني

الحرفية أما لكونها معنى قائماً بالغير وغير مستقل بنفسه كما يظهر من عبارة الاستاذ (قدس سره) في الكفاية حيث يقول بان كل موضوعه للعموم ما يراد من متعلقة أو ان الاحاطة نسبة قائمة بين المستوعب بالسكسر والمستوعب بالفتح وبمن الواضح ان النسبة من المعاني الحرفية ولكن لا يخفى ما فيه اذ لا مانع من الالتزام بان مثل كلمة كل من قبيل اسماء المقادير ومن المحدودات كبعض ويكون من قبيل ربع ونصف ويكون العموم مستفاداً من انتساب الحكم الى موضوعه على انه ليس مفهوم الاحاطة مدلولاً للفظه كل لعدم تبادل المفهوم منها ولا مصداقها لان مصداقها من سنخ الاضافات وهي لا تصلح لان تكون من مدائيل الاسماء إلا ان كل وجميع ونحوهما تدل عليها بالدلالة الالتزامية وهي لا تنافي الاسمية فكلمة كل جعلت مسنداً اليه بمعناها المطابقي ولذا جعلت بعض الفاظ العموم مثل اللام حرفاً كاهيئة الدالة على العموم لدلائلها بالمطابقة على مصداق الاحاطة الذي هو من المعاني الحرفية .

واما اقسام العموم فنقول قسم القوم العموم على ثلاثة أقسام استغراقي ومجموعي وبدلي والاستاذ (قدس سره) جعل منشأ هذا التقسيم هو اختلاف كيفية تعلق الحكم (١) فقال ما حاصله ان كان كل فرد قد أخذ موضوعاً للحكم

(١) والظاهر ان المراد من الاختلاف الناشئ من كيفية الحكم باعتبار موضوعية الحكم لا أن ذلك يتحقق بتعلق الحكم اذ لا يعقل ان يكون الاختلاف المتقدم بالطبع ناشئاً من أمر متأخر بالطبع ولازم ذلك أن يكون الاختلاف ناشئاً من أمر متقدم يكون لكل نوع من ذلك موضوعاً للحكم فان الافراد لها تكثر ذاتي ووحدة اعتبارية فتارة تؤخذ الكثرة الذاتية موضوعاً .

فاستغراقي وان أخذ الجميع موضوعاً واحداً فمجموعي وان أخذ كل واحد على البديل فبدلي ولكن لا يخفى ان ما ذكره من المايز يتم بالنسبة الى الاستغراقي والمجموعي لعدم المايز بينهما بحسب الصدق لكون الصدق فيهما عرضياً فينبذ ينحصر المايز بينهما بجهة تعلق الحكم ، واما بالنسبة الى البدلي وغيره فنمنع ذلك اذ المايز بينهما بحسب المفهوم والحقيقة فان الصدق في غير البدلي من الاستغراقي والمجموعي صدق عرضي بخلاف البدلي فان الصدق فيه بنحو التبادل لا بنحو العرض وبعبارة اخرى امتياز البدلي عن غيره إنما هو من جهة خصوصية في المدخول ففي البدلي الصدق بنحو التبادل وفي غيره الصدق بنحو العرض وبالجملة البدلي مع غيره يختلفان بحسب المفهوم بخلاف الاستغراقي والمجموعي فانها متفقان من حيث

= بنحو يكون كل واحد من تلك الافراد أخذ موضوعاً للحكم فهو المراد من العموم الاستغراقي واخرى تلاحظ الوحدة الاعتبارية بنحو تلقى جهة التسكر الذاتي فتؤخذ موضوعاً للحكم فهو العام المجموعي فالحكم يكون وارداً على أحد النحويين من السكثرة الذاتية أو الوحدة الاعتبارية وهكذا في العام البدلي السكثرة الذاتية مع الوحدة الاعتبارية محفوظة فيه غاية الأمر اعتبرت السكثرة فيه بنحو البديل أخذت موضوعاً للحكم وفي غيره أخذ الكثير اما بتمامه موضوعاً للحكم أو جزء موضوع الحكم وبالجملة مفهوم العام متقوم بوحدة اعتبارية وكثرة ذاتية ولكن يختلف باعتبار أخذ أحد النحويين موضوعاً للحكم فان أخذت السكثرة الذاتية بنحو الشمول والصدق العرضي على الافراد موضوعاً للحكم مع الغاء الوحدة الاعتبارية فالعام استغراقي وان أخذت الوحدة الاعتبارية والقيت جهة السكثرة في موضوع الحكم فالعام مجموعي وان أخذت السكثرة الذاتية وكانت بنحو البديل موضوعاً للحكم فالعام بدلي فافهم واغتنم .

المفهوم والمايز بينهما من جهة كيفية تعلق الحكم .

ومما ذكرنا تعرف الاشكال على تثليث الأقسام إذ التقسيم إنما يكون التغاير مع بين الأقسام بحسب الحقيقة والمفهوم وقد عرفت ان التمايز بين الاستغراقي والمجموعي بلحاظ كيفية تعلق الحكم لا لخصوصية في الاستيعاب يقتضي عد كل واحد قسماً على حدة اذ التقسيم باعتبار التغاير في الحقيقة فلذا لا ينبغي تقسيم العموم الى الأقسام الثلاثة وإنما ينبغي تقسيمه الى العموم البدلي (١) وغير فلا تفعل .

(١) لا يخفى انه لا وجه لعد العموم البدلي من أقسام العموم اذ هو عبارة عن نتيجة تعلق الحكم بنفس الطبيعة اعني حكم العقل بكفاية اول وجودها كما ان الاستغراقي والمجموعي اعتباران طارئان على نفس الطبيعة مع قطع النظر عن الحكم حيث ان الاول عبارة عن لحاظ كل فرد فرد من افراد الطبيعة اجمالاً ثم يورد عليها الحكم والثاني عبارة عن ملاحظة تلك الافراد منضمها بعضها الى بعض ولحاظها شيئاً واحداً ثم يرد عليها الحكم ومن الواضح ان ذلك اللحاظ قبل الحكم فلا يكون باعتباره وإلا لكانت العمومات لاحقة للحكم نفسه باعتبار شموله لكل فرد فرد أو وروده على الجميع مع انه واضح الفساد وكيف كان فقد وقع الكلام فيما لو دار الأمر بين كون العام استغراقياً أو مجموعياً قيل الأصل كونه استغراقياً بدعوى ان العام المجموعي يحتاج الى عنايه زائدة وهو لحاظ المجموع أمراً واحداً وهو أمر زائد بخلاف العام الاستغراقي فإنه لا يزيد على أصل لحاظ الاستيعاب بالنسبة الى الافراد ولازم ذلك استقلال كل فرد بموضوعيته للحكم مستقل فلو جاء لحاظ آخر تعلق بمجموع الافراد فلا يكون كل فرد موضوعاً على حدة فذلك لحاظ زائد يفتني باصالة الاطلاق فيتمين الاستغراق وقيل يقدم -

الفاظ العموم

الفصل الثاني في الالفاظ الدالة على العموم فنقول لا اشكال في ان للعموم الفاظاً تخصه وهي اما بالوضع أو بالاطلاق المستفاد من مقدمات الحكمة فمنها (كل) = المجموعي إذا الاستغراق يحتاج الى وثنة زائدة والانصاف ان المايز بين الاستغراق والمجموعي بالملاحظ كما تقدم منا كانت وجهاً لتقديم الاستغراق على المجموعي لاختياج المجموعي الى لحاظ زائد ينفي بالاصل ولكن يمكن منعه بدعوى ان اللحاظ لم يؤخذ بنحو الموضوعية وانما أخذ بنحو الطريقية الى المصلحة المتحققة في المتعلق فان كانت المصلحة منحلة الى مصالح بعدد الافراد فالعام استغراقي وان لم تتخل الى المصالح بل كان طريقاً الى مصلحة واحدة تتحقق في ضمن الافراد باجمعا لذا تكون الافراد ارتباطية وحيثئذ يكون التمايز بينهما واقعياً فليس لنا أصل يعين أحدهما واما لو دار الأمر بين العموم البدلي أو الاستغراقي فلا أصل يعين أحدهما اذ كل واحد منهما يحتاج الى عناية ليست متحققة في الاخرى فان البدلي يحتاج الى ملاحظة موضوع الحكم صرف الوجود والعام الاستغراقي الى ملاحظة موضوع الحكم الطبيعية السارية ولا معين لاحد الاحتمالين لكون كل واحد من الاحتمالين فيه عناية زائدة نعم لو دار الامر بين المطلق الشمولي والعام الاصولي فيقدم العام على المطلق الشمولي لكون العام الاصولي يصلح ان يكون بياناً للمطلق الشمولي لان الشمول في العام مستفاد من نفس اللفظ بخلاف المطلق الشمولي فانه يحصل من مقدمات الحكمة وهو صالح لان يكون بياناً فلا تعارض بينهما بل هما في مرتبتين وليستا في مرتبة واحدة وبالمجمل ظهور العام في العموم =

فإنها تدل على الاستيعاب بالوضع لتبادر ذلك منه بنحو يحتاج في استعمالها في غيره الى قرينة ولا يستفاد منها التكرار بحسب الوجود ففي مثل أكلت السمكة كلها أو أكلت كل جزء من السمكة يراد منه محض استيعاب الطبيعة بلا تعدد في الوجود الخارجي وان كان في المثال الثاني فيه تعدد إلا أنه اعتباري نعم في مثل أكلت كل سمكة فيها تعدد خارجي إلا أنه ليس دخيلاً في مفهوم كل لـكي يتوهم أن لفظة كل لها معان متعددة والاطلاق يكون بنحو الاشتراك اللفظي فظهر مما ذكرنا أن لفظة كل موضوعاً لمطلق الاستيعاب من غير اعتبار تعدد خارجي وإنما الاختلاف بين المصاديق ومثل كل في الدلالة على العموم (الجميع وتام وإي ومجموع) بنحو يحتاج في استعمالها في غيره الى قرينة فمن هذه الجهة تشترك في دلالتها على العموم إلا أنها يفترق بعضها مع بعض .

بيان ذلك أن الأفراد التي هي متكررات بحسب الوجود إما أن يكون لها حظاً منضمّاً وإما أن يكون لها حظاً مستقلاً فما كان منضمّاً فهو مفاد لفظ الجميع ولذا يضاف الى جماعة فيقال جميع الناس ولا يقال جميع انسان بخلاف لفظة كل فإنها تستعمل مرة بلحاظ الأفراد منضمّاً وأخرى مستقلاً فيقال أكرم كل انسان يراد بالانسان الطبيعة السارية الملغى فيها الخصوصية فيصدق عليه المتكررات فيكون مفاد كل أوسع من مفاد الجميع كما أن مفاد أي أوسع من مفاد كل فإن كل مختص بالعموم الشمولي ولـكن لفظة أي تستعمل في العموم البدلي ايضاً فيقال أكرم

مقدم على اطلاق المطلق حيث أن الظهور في العموم تنجزني يحصل من الوضع وظهور المطلق تعليلي يحصل من مقدمات الحكمة ولا اشكال في تقديم ما يقتضيه التنجزني على ما يقتضيه التعليق لعدم المعارضة بينهما كما لا يخفى .

رجلا أي رجل ولا يقال اكرم رجلا كل رجل واما المجموع فانه يشترك مع الجميع في كون كل منهما يلحظ منضما ولكن يفترقان بان الجميع يتبادر منه العموم الاستغراقي والمجموع يتبادر منه العموم المجموعي وسره الفرق بين اسم الفاعل واسم المفعول فان اسم الفاعل ما تلبس بالمبدأ من قبل نفسه واسم المفعول ما تلبس به من قبل غيره فان لفظة جميع من الصفات المشبهة باسم الفاعل فهي نظير اسم الفاعل بدلالته على الاستيعاب من قبل نفسه بخلاف لفظ المجموع فان دلالة على الاستيعاب من قبل الغير الذي هو لحاظ الوحدة والمصالحة وبالجملة لفظة كل تستعمل في مورد العام الاستغراقي والعام المجموعي والجميع لخصوص الاستغراقي والمجموع للمجموعي واوسع السكل لفظه (اي) فانه يستعمل في العام الشمولي والبدلي .

وكيف كان فتعيين هذه الامور من الاستغرافية أو المجموعية أو البدلية يحتاج الى معين وإلا فنفس ألفاظ العموم ليس فيها دلالة إلا على نفس الاستيعاب من دون تعيين لاحدها وبذلك يمتاز عن اسماء الاعداد فان لفظة العشرة بنفسها تدل على استيعاب محدود وهذا التحديد يستفاد من لفظ العشرة بلا حاجة الى قرينة تدل عليها نعم العموم يطرأ عليها كما يطرأ على اسم الجنس حيث انه يدل على نفس الطبيعة والعموم يطرأ عليه بدخول الفاظ العموم وان كان فرق بينهما باعتبار ان العموم الطارىء على اسماء العدد يكون مجموعياً بخلاف الطارىء على اسم الجنس فانه لا يستفاد منه إلا الشمول واما كونه استغراقياً او مجموعياً فيحتاج الى معين وذلك من جهة ان المتعلق اذا كان عدداً يلاحظ بلحاظ واحد فيكون فيها جهة اقتضاء لان يكون العموم مجموعياً بخلاف ما اذا كان المتعلق اسم الجنس فانه من هذه الجهة لا اقتضاء فلذا يحتاج في تعيين العموم الطارىء عليه الى معين

واما الجمع فهو برزخ بين اسم الجنس والعدد فبالنسبة الى طرف القلة محدود بمحد خاص وهو الثلاثة وهو كالعدد وبالنسبة الى طرف الزيادة فهو كاسم الجنس واما الفاظ العموم الواردة على الجمع كمثل اكرم كل الرجال فهل يستفاد منها استيعاب العنوان الذي هو عبارة عن ثلاثة لكونها أقل مراتب الجمع او استيعاب الآحاد أي كل فرد فرد الظاهر الثاني لكون الأول يلزم التداخل فلذا تعين صرف النظر عن العنوان وجعل العموم بلحاظ الآحاد ومما يدل على العموم النكرة في سياق النفي او والنهي فهل هو بالاطلاق ومقدمات الحسكة او بالوضع ؟ احتمالان (١) مبنيان على ان المطلق هل هو موضوع للطبيعة السارية في الافراد كما

(١) بل ثلاثة احتمالات باضافة وقوعها في سياق النفي فإنه مقتضي للعموم اما احتمال الوضع فضعيف جداً إذ النكرة لم تكن موضوعة لذلك وكذا حرف النفي كما أن المجموع منها لا يدل إلا على نفي ما يراد من المدخول فلذا يتعين الاحتمالين الآخرين وربما يختار ان اطلاقها مستفاد من مقدمات الحسكة بتقريب ان ادخال حرف النفي على الماهية لا يوجب نفي جميع افرادها ما لم يثبت الاطلاق فيها ولذا لو صرح بتقييدها فلا يدل النفي إلا على نفي ذلك المقيد ولكن لا يخفى انه لا حاجة الى ذلك بل يكفي في الاطلاق مجرد وقوع الطبيعة في حيز النفي فالعقل يحكم بعدم وجود جميع افرادها وإلا لما صدق نفي الطبيعة نعم لا بد في ذلك من أن لا يكون هناك قيد لما لا انه لا بد من احراز عدم القيد وفرق واضح بين احراز عدم القيد وعدم احراز القيد والذي يتوقف على التمسك بالاطلاق هو الاول والذي يتوقف عليه دلالة النكرة في سياق النفي على العموم هو الثاني والحاصل انه فرق واضح بين ثبوت الحكم للطبيعة وبين سلبها عنها ففي الثبوت يكون مفاده هو الأمر بإيجاد الطبيعة وإيجادها يكون باول وجودها ونتيجة ذلك هو العموم =

يقوله المشهور أو للطبيعة المهمة كما يقوله سلطان العلماء فان قلنا بالاول فتكون دلالتها على العموم بالوضع وان قلنا بالثاني فلا تدل على العموم إلا بالاطلاق

... البدلي فلا يكون مقتضياً للاستيعاب واما في النفي فنفيها عبارة عن سد ابواب جميع افرادها وذلك يقتضي الاستيعاب من دون حاجة الى جريان مقدمات الحكمة اذ استفادة الاطلاق في ذلك الحال عقلي ولكن لا يخفى ان ذلك يتم لو اخذت الطبيعة صرف الوجود قد تعلق بها الحكم من غير ملاحظة الافراد واما اذا لم تؤخذ كذلك فلا يقتضي مجرد تعلق النفي بها الاستيعاب بل يحتاج في ذلك الى جريان مقدمات الحكمة بل ربما يقال بان تشخيص كون المتعلق للنفي هو صرف الطبيعة لا الطبيعة الخاصة يحتاج الى جريان مقدمات الحكمة ليرتفع احتمال تلك الخصوصية وعليه فالحق هو عدم دلالة وقوع النكرة في حيز النفي على العموم إلا بالاطلاق وجريان مقدمات الحكمة وكذا في المفرد المحلى باللام فان العموم يستفاد منه بسبب مقدمات الحكمة وكذا في الجمع ولا يخفى ان الاستغراق فيه بلحاظ الآحاد لا بلحاظ المراتب بتوهم ان اللام تدل على عموم ما يراد من المدخول ، وللمدخل هو الجمع فيكون قول القائل اكرم الرجال عبارة اكرم جماعة جماعة كما في التثنية في قوله اكرم كل عالمين اي كل اثنين من العلماء .

ولكن لا يخفى انه فرق بين الجمع والتثنية فان التثنية تدل على الاثنين المحدود من طرف القلة والمكثرة والجمع يدل التحديد من طرف القلة لا الكثرة فان اقل الجمع ثلاثة ولا حد لا كثره وحينئذ كل ما يفرض من طرف الكثرة فهو مرتبة من الجمع حتى لو كان الحد الاقصى فهو مرتبة منه لا انه مجموع المراتب فعليه الاستغراقية فيه باعتبار آحاد تلك المرتبة الاقصى لا مراتبها المتعددة فهو كاستغراق الآحاد في المفرد المحلى باللام غاية الامر انه باعتبار عدم الاستغراق بينهما فرق ففي المفرد يقتصر على واحد وفي الجمع يقتصر على الثلاثة التي هي أقل الجمع فلا تغفل .

ومقدمات الحكمة وحيث اخترنا في المطلق هو ما قاله سلطان العلماء لذا نحتاج في اثبات دلالتها على العموم في المقام الى تمامية مقدمات الحكمة واما المفرد المحلى باللام فلا يستفاد منه العموم كما في الجمع المحلى باللام لعدم تبادره ولذا كل استعماله في غيره لم يكن بعناية كما لا يخفى .

العام المخصص

بالمتمصل او بالمنفصل

الفصل الثالث في العام المخصص بالمتصل أو بالمنفصل فنقول يقع الكلام فيه في مقامين المقام الأول في ان استعمال العام في الباقي بمد التخصيص هل هو حقيقة مطلقاً أو مجاز مطلقاً (١) ام يفصل بين كون المخصص متصلاً بحقيقة أم

(١) لا يخفى ان منشأ توم المجاز يحصل من امور ثلاثة اما التجوز في الاداة بدعوى وضعها للعموم وقد استعملت في غيره أو التجوز في المدخول بدعوى انه موضوع للطبيعة الرسالة ولم تستعمل في غيرها أو التجوز في المركب منها بدعوى انها موضوعان معاً للعموم وقد استعمل المركب منها في غيره ولكن ذلك توم فاسد اما الاخير فنعمه ظاهر إذ لا وضع للمركبات بعد وضع المفردات واما الاداة فلانها موضوعة لشمول الحكم لكل ما ينطبق عليه المدخول وسمة الانطباق وضيقه لا يغير شيئاً من مفاد الاداة والاستعمال كان فيما وضع له فلم يكن في الاداة تجوز واما المدخول فانه قد استعمل فيما وضع له وهو الطبيعة للمهمة من غير =

منفصلاً فجاز أقوال الحق هو القول الأول لعدم التجوز في المدخول ولا في الاداة اما المدخول فبناء على ما هو المختار وفقاً لقول سلطان العلماء من ان الموضوع له هو الطبيعة المهمة والقيد قد استفيد من دال آخر فيكون المدخول قد استعمل فيما وضع له الذي هو الا بشرط المقسمي المعبر عنه بالطبيعة المهمة بنحو يكون الارسال مستفاداً من مقدمات الحكمة والتضييق مستفاد من القيد والتخصيص واما الاداة فهي موضوعة لاستيعاب ما ينطبق عليه المدخول وقد استعملت في ذلك من غير فرق بين أن يكون المخصص متصلاً أو منفصلاً غاية الامر مع كونه

فرق بين التخصيص بالمتصل والمنفصل غاية الامر في المتصل لم تنفك الارادة الاستعمالية عن الجدية ، وفي المنفصل قد انفكت الارادة الاستعمالية عن الجدية ومناطق الحقيقة والمجاز هي الارادة الاستعمالية .

بيان ذلك انه عندنا مقامات ثلاثة : الأول معرفة معنى اللفظ ، الثاني انه يستعمل فيه ام في غيره ، الثالث ان المستعمل فيه مراد جداً والمتكفل للاول هو العرف فانه المرجع في تعيين المعنى ، واما الثاني فالمرجع هو الأصل العقلائي اي الأصل في كل كلام ان يكون مستعملاً في معناه لا في غيره وهو المعبر عنها باصالة الحقيقة ، اما الثالث فالمرجع ايضاً الأصل العقلائي وهو الأصل في كل كلام مستعمل في معناه ان يطابق ارادة المتكلم فيثبت لو جاء دليل مثل اكرم العالم ثم ورد لا تكرم العالم الفاسق فان مقتضى تقديم الخاص هو وجوب رفع اليد عن المقام الثالث بان يقال بان الارادة الجدية لم تتعلق بالعموم واما بالنسبة الى المقام الثاني فلا مقتضى لرفع اليد عنه ويحكم بعدم استعماله في العموم كما انه لا مقتضى لرفع اليد عن المقام الأول ويحكم بعدم كون العموم معنى له فان المقامين الاولين لا يقتضي رفع اليد عنهما بتقديم الخاص على تفصيل ذكرناه في حاشيتنا على الكفاية .

متصلاً لسكون دائرة ما استعمل فيه لفظ المدخول مضيقاً مراداً بالارادة الجدية ومع كونه منفصلاً لا يكون ذلك الاستيعاب مراداً بالارادة الجدية وإنما استعمل لمصلحة دعت الى ذلك . ودعوى ان استعمال الاداة فى الباقي خلاف ما وضعت له لانها وضعت للاستيعاب ومع فقدته يكون الباقي غير ما وضع له فيكون الاستعمال فيه مجازاً بل ربما بشكل حمله على الباقي لسكونه مجعلاً لتعدد المجازات وان اجيب عنه بانه يحمل على الباقي لانه أقرب المجازات ممنوعة لان الاداة موضوعة لما ينطبق عليه المدخول وحينئذ بالتخصيص ينطبق المدخول على الباقي وعليه تكون الاداة مستعملة فيما وضع له ودعوى ان ذلك يتم فيما اذا كان التخصيص متصلاً واما اذا كان منفصلاً فالمدخول قد استعمل فى الخصوص لسكونه هو المراد واقعاً فيكون مجازاً أو لسكن لا يخفى انك قد عرفت ان المدخول لما كان عبارة عن الطبيعة المهمة وإنما التقييد والاملاق يستفادان من دليل آخر وتكون الادوات بمثابة مقدمات الحسنة يستفاد العموم منها غاية الامر انه بالنسبة الى المتصل يكون اللفظ المستعمل فيه تمام مراد المتكلم وبالنسبة الى المنفصل لا يكون المستعمل فيه تمام المراد بل يحتاج الى تميم المراد ببيان منفصل وبالجملة فى المتصل تنفق الارادة الاستعمالية مع الجدية وفى المنفصل تنفق الارادة الاستعمالية عن الجدية ومناطق الحقيقة والمجاز هي الارادة الاستعمالية لا الارادة الجدية .

المقام الثاني : فى ان العام هل هو حجة فيما بقي أو ليس بحجة قيل بالثاني لسكونه بعد التخصيص يكون مجعلاً لتعدد المجازات والظاهر حجيته فى الباقي بعد التقييد أو التخصيص .

بيان ذلك ان الباقي أما ان يكون بنحو التقييد فلا شبهة انه بهـ حجة

لان التقييد ليس إلا نصيب ما يوم السعة فما أوم السعة في اطلاق اعتناق الرقة
 فبأتيان القيد ينطبق المطلق ولم ينازع أحد في ذلك نعم جرى الخلاف في التخصيص
 بالاستثناء فقليل بحجته وقيل بعدمه وقيل بالتفصيل بين المتصل والمنفصل فيكون
 حجة في الباقي على الاول دون الثاني وسر الفرق بين التقييد بالوصف والتخصيص
 بالاستثناء مع انها بحسب الظاهر من باب واحد والمفروض انهم اتفقوا في الاول
 واختلفوا في الثاني هو ان التقييد يوجب تغير العنوان الذي كان تمام الموضوع
 للحكم مثلاً موضوع اعتق رقه هو مطلق الرقة وهو تمام الموضوع ولما قيد بالايان
 انقلب الموضوع وجعل الموضوع للاعتاق هو الرقة المقيدة بالايان بخلاف
 الاستثناء فانه بالاخراج لا يتغير الموضوع ولا يجعل المحصص معنونا في قبال
 موضوع العام ومن هذا يظهر لك الفرق في وجه تخصيص اشكال التناقض
 بالتخصيص بالاستثناء دون الاخراج بالوصف واسكن لا ينبغي ان هذا الاشكال
 مع تخصيصه بباب التخصيص بالاستثناء مدفوع لان العام وان كان قاضياً بدخوله
 تحت العام بحسب الاقتضاء ويكون محكوماً بحكمه ولكن ذلك بحسب الاقتضاء
 وهو منوط بما اذا لم يكن مانع يمنع من الدخول والاستثناء مانع فمع وجود الاستثناء
 يمنع دخول الخاص في العام فقط واما غيره فلا يمنع فيكون حجة في الباقي بتقريب
 ان الالفاظ بلحاظ معانيها مرآة وحكايات لمعانيها فان طبعها حاك عن جميع المتكررات
 ما لم يمنع هناك مانع ومع وجود المانعية ترتفع الحكاية بمقدار المانع ويبقى الباقي
 تحت اللفظ بمقتضى مرآيته الأولية فلذا يحمل على الباقي ويكون حجة فيه .

ودعوى ان للعام ظهوراً واحداً وحكاية واحدة تنكشف عما يصلح ان
 ينطبق عليه وعند ورود دليل خاص يسقط هذا الظهور عن الحجية لتقدمه عليه وحينئذ

لا يبقى للعام دلالة على الباقي لسقوط ذلك الظهور ممنوعة فان الظهور وان كان واحداً إلا انه يكشف عن احكام متعددة حسب تعدد الافراد وبعد مجيء دليل الخاص يسقط ذلك الظهور عن الحجية بالنسبة الى ذلك البعض ولم يسقط بالنسبة الى الباقي لعدم المعارضة بينهما وبالجملة في القطعة المعارضة يسقط عن الحجية وفي القطعة غير المعارضة يبقى العام حجة فيه وبيان أوضح ان دلالة العام على الاحكام المتعددة تنحل الى دلالات وحكايات وبعد مجيء دليل الخاص بمعارض بعض الدلالات فيسقط بعضها ولا يسقط البعض الآخر لسكونها في عرض واحد ولم يكن بينها ارتباط بنحو لو سقط بعضها يسقط الجميع وبالجملة بالنسبة الى الحجية الدلالات في عرض واحد ولا يوجب سقوط بعضها عدم دلالة لفظ العام على الباقي من غير فرق بين كون المخصص متصلاً أو منفصلاً ودعوى ان بينهما فرقا من حيث انه في المتصل بعد التخصيص ينعقد ظهور لفظ في المخصص من الأول فكأن العام لم يخصص وفي المنفصل ينعقد الظهور في العام من اول الأمر وبعد التخصيص ينكشف ان العام لم يستعمل في معناه فيكون مجازاً وحينئذ لم يكن له ظهور في الباقي لان مراتب المجاز متعددة ولا موجب لتعيين أحدها ممنوعة لما عرفت منا سابقاً بان التخصيص مطلقاً لا يوجب التجوز في المدخول وفي المنفصل انما يزاحم العام في الحجية ولا يصادم الظهور فحينئذ يبقى العام ظاهراً فيما لا يزاحمه وهو الباقي بل ربما يقال بان ظهور العام في الباقي ليس من مقتضيات القرينة وانما هو من مقتضيات الوضع حيث ان الباقي لما كان من المحكي فكون اللفظ ظاهراً فيه مقتضى وضعه والمتصل انما يمنع عن افادة الوضع لأعلى مراتب الظهور فيبقى اقتضاؤه الدرتبة الاخرى بحاله وفي القرائن المنفصلة ترفع اليد عن حجية

المرتبة الاعلى فتحصل مما ذكرنا ان الدلالة وان كانت واحدة إلا انها لما كانت تحكي عن مصاديق متعددة فيكون المحكي بذلك متعدداً ولازمه تعدد الحكاية ومع تعددها و كانت عرضية وليس منوطاً بعضها ببعض لذا مع مجيء دليل المحصص يرتفع بعضها فلا يوجب رفع بقية الدلالات واما ما ينسب الى الشيخ الانصاري (قدس سره) من انه على تقدير تسليم المجازية تكون دلالة العام على كل فرد غير منوطة بدلالته على الفرد الآخر من افراده إذ هي بواسطة عدم شموله للأفراد المخصوصة لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله فالمقتضى للحمل على الباقي موجود والمانع مفقود فحل منع حيث انك قد عرفت أن المدخول لا تجوز فيه وعلى تقدير المجازية يشكل تعيينه بالباقي فلذا الحق ما ذكرنا من تقريب الحجية واما تقريبها بان الاستثناء ان كان متصلاً فهو انما يقتضي تضيقاً في دائرة المدخول ويكون الاستغراق بحسب ما يراد من المدخول (١) فلم تخرج (الا) عن وضعها وان

(١) وبذلك قال المحقق الخراساني (قدس سره) في كفايته بما لفظه (كما لا ينافي دلالة مثل لفظ (كل) على العموم وضعاً كون عموميه بحسب ما يراد من مدخوله ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة) توضيح ذلك ان لفظه (كل) مثلاً موضوعة لعموم معناه انه موضوع لشمول افراد ما يراد من مدخوله فان كان مدخوله لفظه عالم مثلاً كان لشمول جميع افراد العالم وان كان مدخوله العالم المقيد بالمعادل كان لفظ كل لشمول افراد العالم المعادل فتقييد مدخوله لا يوجب خروجه عما يقتضيه وضعه من الدلالة على شمول جميع ما يراد من مدخوله وحينئذ فاطلاق التخصيص على مثل كل رجل عالم من التسامح بل هو من قبيل ضيق فم الركية اي اوجده ضيقاً وهكذا الكلام في جميع افراد الالفاظ الموضوعة للعموم وقد أورد بعض السادة الاجله بما حاصله ان ذلك يتم في مثل (كل) واما في =

كان الاستثناء منفصلاً فهو إنما يزاحم حجيته ويكون تضييقاً في حجته وإن كان الاستعمال أوسع ولا يمكن لا ينحى أن هذا إنما يتم إذا كان التخصيص من قبيل التقييد فقد عرفت الفرق بينهما ودعوى أنها حجة في الباقي مع التزام بالمجاز في

= في مثل الجمع المحلى باللام فلا يتم فانه لو قيد بقيد واريد منه خصوص بعض افراده لكان مجازاً ولا ينافيه ما ذكر وحيث لا بد من أن يقال في وجه كونه حقيقة انه بعد التقييد لا يكون اللفظ مستعملاً في الباقي بل هو مستعمل فيما وضع من الشمول لجميع الافراد ولا يمكن لما كان الحكم على مثل العلماء مختلفاً فتارة يكون على نحو يسري الى جميع افراده وهذا النحو لا يحتاج الى بيان بل يكفي فيه مجرد تعليق الحكم على لفظ العلماء لكونه موضوعاً لجميع الافراد واخرى يكون على نحو يسرى الى بعض دون بعض وهذا النحو لا بد من بيانه من قرينة وتلك القرينة هي مثل لفظ المدول وهو لا دخل له فيما استعمل فيه اللفظ وأما له دخل في كيفية تعلق الحكم على مثل هذا الموضوع وبعبارة اخرى لفظ العلماء يكون محضراً للمعناه وهو جميع الافراد واحضاره تارة يكون لاجل الحكم على تمامه وتارة لاجل الحكم على بعض تلك الامراد وهذان كيفيتان للحكم على ذلك المعنى الذي احضره اللفظ والكيفية الاولى محتاجة الى الدليل كالكيفية الثانية ولا يمكن الفرق بينهما ان الاولى موافقة لوضع اللفظ فيكون فيها مجرد عدم الدليل على التقييد وعدم التقييد دليل عليها والكيفية الثانية لا يكفي فيها مجرد اللفظ بل لابد من دليل عليها وتلك القرينة هي التقييد باللفظ في الجمع مستعمل في معنى واحد وهو شمول جميع الافراد وأما اختلفت كيفية الحكم عليه فلا تجوز فيه اصلاً لا في الصورة الاولى ولا في الثانية ومنه يظهر لك امكان القول بالحقيقة في مثل كل رجل عالم وإن قلنا ان كل موضوع لشمول جميع افراد مدخوله لا خصوص ما يراد منها فافهم .

استعمال اللفظ في الباقي لانه أقرب المجازات (١) ممنوعة بان ذلك اذا كان

(١) لا يخفى انه على القول بالمجاز في الباقي لابد من الالتزام بالحجية فيه لان اصالة الظهور قبل التخصيص كانت شاملة لجميع الافراد وبعد التخصيص ارتفعت اصالة الظهور بالنسبة الى المخصص لورود دليل اقوى منها وبقيت حجيتها بالنسبة الى ما بقي بيان ذلك ان المجاز تارة يطلق على ما استعمل في المعنى المجازي بحيث يكون مبيناً للمعنى الحقيقي كالاسد المستعمل في الرجل الشجاع واخرى يطلق على ما كان موضوعاً للعموم ثم خرج منه شيء واستعمل في الباقي كالعشرة فانه موضوع لتمام العشرة فلو خرج الواحد أو الاثنين فقد استعملت العشرة في التسمية أو الثمانية وليس استعمالها فيما بقي استعمالاً في غير ما وضع له بل شمولها لما بقي على نحو شمولها فيما قبل التخصيص وانما الذي اوجب المجازية هو خروج البعض بخروج البعض لا يوجب رفع الظهور بالنسبة الى ما بقي والى ذلك يرجع كلام الشيخ الانصاري (قدس سره) بان دلالة العام على الافراد ليست ارتباطية توضيح ذلك هو انه على القضايا الحقيقية يكون للقيود اطلاق فيها مثلاً اكرم كل عالم سواء كان فقيهاً أم لا ، متكلماً أم لا ، فاسقاً أم لا وبعد مجيء التقييد بالعدل ارتفع ذلك الاطلاق ولا يرتفع اطلاقه بالنسبة الى باقي القيود فينبذ المجازية لتحصل من خروج البعض لا شموله للباقي فيكون حجة في الباقي ولو كان مجازاً واما على القضايا الخارجية فكذلك لان شموله الافراد لم يكن على وجه الارتباط وبعد مجيء التخصيص ارتفع ذلك الارتباط بخروج البعض اوجب المجازية لا شموله للباقي ومجازية هذا ليست كمجازية اطلاق لفظ الاسد على الرجل الشجاع فان بين المجازين فرقاً فان المجازية في مثل الاسد قد استعمل اللفظ في خلاف المعنى الحقيقي بالكلية بخلاف ما نحن فيه فان شموله للباقي على نحو شموله للمعنى الحقيقي قبل التخصيص والذي اوجب -

الاستثناء قرينة على دخول الباقي في الحكم وخروج الخارج وهو محل منع بل قد عرفت انه قرينة على عدم ارادة اعلى مراتب الظهور وظهوره في الباقي مقتضى وضع الاداة وربما يجاب بأن المرید ارادتين ارادة جدية وارادة استعمالية فمن (كل) يراد الارادة الاستعمالية وهو العموم ومن (الا) الاستثنائية الارادة الجدية وهو الخصوص فبتغاير الارادتين يندفع اشكال التناقض واسكن لا يخفى ما فيه لانه يلزم خروج إلا عن وضعها للخارج لانه ان كان الخارج من الارادة الجدية لم يكن هناك عموم حتى يخرج وان كان من الارادة الاستعمالية فهي عامة ولم يخرج منها الخاص لأن المفروض ان الارادة الاستعمالية تتعلق بالعموم فالخلق انه لا يندفع اشكال التناقض بذلك لعدم تماميته وقد عرفت مناسباتاً اندفاعه بما ذكرنا .

تخصيص العام بمجمل

الفصل الرابع تخصيص العام بمخصص مجمل فهل يسري اجماله الى العام أم لا فنقول المخصص المجمل أما متصل أو منفصل وعلى اى تقدير أما ان يكون اجماله مردداً بين الأقل والأكثر او بين المتباينين اما اذا كان المخصص متصلاً وكان اجماله مردداً بين الأقل والأكثر كمثل عنوان الفاسق في قولك اكرم

المجازية هو خروج البعض الآخر على تفصيل ذكرناه في تقرير بحث الاستاذ المحقق النائيني (قدس سره) .

العلماء إلا الفساق المردد بين خصوص مرتكب الكبيرة او مطلق المرتكب فيشمل مرتكب الكبيرة ومرتكب الصغيرة والأول اخص اي اقل افراداً من الثاني فلا شبهة في سرابة اجمال الخاص الى العام فلا يتمسك بعمومه في الأقل لتيقن خروجه كما انه لا يتمسك به في الفرد المشكوك كالمرتكب للصغيرة لما عرفت ان المخصص اذا كان متصلاً لا يتعقد للعام ظهور مما لم يعلم خروجه عن عنوان المخصص وحينئذ يرجع فيه الى الاصول العملية نعم يتمسك بالعام بناء على جريان اصالة الحقيقة تبعداً ولا يمكن قد عرفت منا سابقاً ان الرجوع الى مثل ذلك من باب بناء العقلاء وقد منعنا بنائهم على ازيد من العمل بالظهور فلا مجال للتمسك بالعموم بالنسبة الى الفرد المشكوك نعم هو حجة بالنسبة الى ما عدا المخصص واما ان يكون اجماله مردداً بين المتباينين كقولنا اكرم العلماء الازيداً وتردد زيد بين شخصين فلا اشكال في سرابة الاجمال الى العام بالنسبة الى كل واحد منهما بعينه اذ التخصيص لما كان مجملاً يكون مورد العام مجملاً لعدم انعقاد ظهور له في ذلك المورد فمع عدم ظهوره في ذلك ترتفع حججته نعم هو حجة في غير مورد الخاص من غير فرق بين القول بان المخصص المتصل كالنقييد يعنون العام بعنوان خاص او القول بعدمه كما هو الظاهر ان حال التخصيص كفقد بعض الافراد لا يوجب تعنون العام وبالجملة بالنسبة الى كل واحد بعينه لا يتمسك بالعام لارتفاع ظهوره بالنسبة الى خصوص كل واحد منهما فيكون حاله حال الاقل والاكثر واما الواحد المردد فلا يخلو اما ان يعلم بدخول الآخر المردد مع العلم بخروج احدها بسبب التخصيص او فتمتله دخوله تحت العام فان كان الاول فيكون كل واحد من المتباينين من اطراف العلم الاجمالي ويكون نظير الشبهة الوجوية المحصورة

وان كان الثاني فوجهان فمن انه محتمل دخوله تحت العام وان المحمص انما دلى على احدهما مع القطع بان المحمص لم يخرجها فمن هذه الجهة يمكن التمسك بالعام في غير مقطوع الخروج فلو شك في ذلك يكون من قبيل ما لو علم بدخوله ويكون كل واحد منهما من اطراف العلم الاجمالى ويجب العمل على مقتضاه وقد عرفت انه نظير الشبهة الوجوبية المحصورة لانه في الفرد المحتمل دخوله قد قامت الحجة على دخوله تحت العام فيكون كالمقطوع بالدخول ويجب العمل على مقتضى قيام الحجة ولا يخفى ان هذا الوجه غير جار في الأقل والاكثر للفرق بينهما فان في الأقل والاكثر احتمال خروج الاكثر بلسان المحمص لا بلسان آخر غير لسان المحمص بخلاف المتباينين فان الزائد لو كان خارجاً فبلسان آخر غير لسان المحمص بل شيء آخر خارج عن المحمص ففي الأقل والاكثر بنفس اثنين المحمص يرتفع ظهور العام بالنسبة الى الاكثر بوجود ذلك الاحتمال الموجب لاحتمال اندراجة تحت المحمص ولكن في المتباينين الزائد ان كان خروجه فهو بغير لسان التخصيص مع القطع بعدم دلالة الخاص عليه فلذا لا مانع من التمسك بعموم العام .

فظهر مما ذكرنا وجه جواز التمسك بالعام في المتباينين واما وجه عدم جواز التمسك بالعام فيهما هو ان ظهور العام في كل شيء فرع كونه مرآة له ومع عدم كشفه لا يكون ظاهراً فيه بيان ذلك ان العام انما يكشف عن العناوين التفصيلية ولا يكشف عن العناوين الاجمالية مثلاً اذا قال المولى اكرم كل عالم وفرض انه منحصر في اربعة اشخاص وهم زيد وعمرو وخالد وبكر مثلاً فالعام انما يكشف عن هذه العناوين التي هي مرآة لمعانيتها تفصيلاً بلا اجمال في مرآتيها ولا يكشف عن عناوينها الاجمالية مثل الذي كان في المسجد او في الصحن .

ونحوها وعنوان أحدهما من العناوين الاجمالية فلا يكون العام ظاهراً فيه ومراًة وكاشفاً عنه والمباين الآخر إنما هو معلوم بعنوانه الاجمالي وهو عنوان أحدهما ومع فرض عدم كشف العام عنه لا يكون ظاهراً فيه فلا يكون مراًة له فلا يكون حجة فيه ولذا الحق انه لا يتمسك بالعام مطلقاً اذا كان المخصص متصلاً من غير فرق بين ان يكون الاجمال ناشئاً من التردد بين الاقل والاكثر أو بين المتباينين لما عرفت من انه لا ينعقد له ظهور اصلاً وحيث لا ظهور فلا حجة واما اذا كان المخصص منفصلاً فلا يخلو اما ان يكون الاجمال في المفهوم أو في المصادق اما اذا كان الاجمال بحسب المفهوم فتارة يكون بين الاقل والاكثر أو بين المتباينين وعلى اي تقدير قد عرفت ان العام يكون ظاهراً في العموم والخاص لا يزاحه في ظهوره وانما يزاحه في الحجية فيبقى ظهوره وترتفع حجيته فيما يزاحه فبالنسبة الى الاقل يؤخذ بالخاص لمزاحته له وبالنسبة الى الاكثر لم يكن الخاص مزاحاً لحجيته لان احتمال اندراج تحت الخاص يعارضه ظهور العام فيتمسك بظهوره واما في المتباينين فبالنسبة الى كل واحد منهما بخصوصه العام ظاهر فيه والخاص نص فيقدم لوجوب تقديم النص على الظاهر وكذا لو كان اظهر وإلا فيكون من باب تعارض الظاهرين فيرجع الى الامور المقررة في تعارض الظاهرين هذا كله بالنسبة الى كل واحد منهما بالخصوص واما بالنسبة الى الواحد المردد أي الواحد لا بعينه فنقول ان حكم العام اما ان يكون حكماً طلياً ومحملاً للابتلاء فالظاهر عدم قصور في التمسك بالعام بالنسبة الى الواحد المردد وحيث يجب العمل بالاحتياط لانه يكون من باب العلم الاجمالي واما ان لم يكن حكم العام طلياً أو لم يكن أحد الطرفين من محل الابتلاء فلا يجب العمل بعموم العام لعدم حجية أصالة الظهور في مثل

ذلك إذ لا معنى للتعبد بشيء ما لم يكن هناك أثر عملي على ذلك .
ثم لا يخفى ان الظهور له مراتب مختلفة فمرتبة منه خفيف المؤنة وهو عبارة
عن حصوله من نفس اللفظ فانه ينتقل الى المعنى مع العلم بالوضع وتسمى هذه
المرتبة بالظهور النصوري وهذا الانتقال يحصل في الذهن ولو من خفقات الطير
ومرتبة اخرى يكون في مقام الافادة والاستفادة وحينئذ لابد من العلم بالوضع
واحرار كون المتكلم في ذلك المقام وهو المعبر عنه بالظهور النوعي وثالثة يقوى
ذلك حتى يحصل منه الظن الشخصي ورابعة يقوى ذلك حتى يحصل القاطع وما عدا
الأول يعبر عنه بالظهور التصديقي والذي هو محط انظار الاعلام في حجية الظهور
هو المرتبة الثانية هذا كله في الشبهة المفهومية واما الشبهة المصداقية فسيأتي الكلام
فيه انشاء الله تعالى في الفصل الآتي .

الشبهة المصداقية

الفصل الخامس في تخصيص العام بمخصص منفصل وشك في فرداته
من مصاديق التخصيص أم لا مع العلم بانه من مصاديق العام مثلاً لو ورد دليل
أكرم العلماء ثم ورد لا تكرم الفساق منهم وشككنا في زيد العالم انه فاسق أم لا
فهل يتمسك بعموم أكرم العلماء فيجب أكرامه أم لا ؟ قولان (١) قيل بالجواز

(١) وقرب بعض السادة الاجلة (قدس سره) في بحثه الشريف جواز
التمسك بالعام في الفرد المشكوك دخوله في الخاص بانه لما كان امره دائراً بين =

وينسب الى السيد الفقيه الحجة الطباطبائي اليزدي (قدس سره) بتقريب ان
 = ان يكون محكوماً واقعاً بحكم العام لاحتمال كونه من افراده الباقية وبين ان
 يكون محكوماً واقعاً بحكم الخاص لاحتمال كونه من افراده فيمكن للشارع ان
 يجعل له حكماً على طبق احدهما في هذا الحال وان اتفق كونه في الواقع محكوماً
 بحكم على خلاف ما يجمله الشارع لما تقرر من جواز مخالفة الاحكام الظاهرية
 للاحكام الواقعية وحينئذ مع عدم وجود دليل من الشارع على جعل الحكم لهذا
 المشكوك فيمكن ان يكون هذا الجعل ثابتاً بدليل العام بان يكون العام متعرضاً
 لحكم افراد الخارجة عن افراد الخاص واقعاً ولحكم افراد المشكوك كونها
 من افراد الخاص فيكون المراد من العالم في قولنا اكرم كل عالم بعد ورود لا تكرم
 العالم الفاسق اعم من أن يكون العالم غير الفاسق واقعاً والعالم المشكوك كونه فاسقاً
 وهذا نظير ما يقال في مثل كل شيء لك طاهر بيان ذلك ان لفظة شيء تشمل
 الاشياء بعناوينها الاولى فيكون (كل شيء لك طاهر) دليلاً اجتهادياً مثبتاً
 للطهارة الواقعية للاشياء بعناوينها الاولى وللأشياء بعناوينها الثانوية اي بما انها
 مشكوك الحكم فتكون اصلاً عملياً مثبتة للطهارة الظاهرية للاشياء بعناوينها الثانوية
 ومن هذا القبيل ما نحن فيه فيكون مثل اكرم كل عالم دليلاً اجتهادياً مثبتاً لوجوب
 الاكرام الواقعي لما عدا افراد الخاص واصلاً عملياً مثبتاً لوجوب الاكرام ظاهراً
 للافراد المشكوك دخولها تحت عنوان الخاص .

اقول : لا يخفى انه فرق بين ما نحن فيه وبين (كل شيء لك طاهر) فان
 المشكوك بعنوان كونه مشكوكاً فرد من افراد الشيء في عرض بقية افراد اي
 الاشياء بعناوينها الاولى وحينئذ يمكن دخوله تحت (كل شيء لك طاهر) وبعد
 دخوله تحته تكون الثابتة له طهارة ظاهرية لكون موضوعها قد أخذ فيه الشك
 فيكون ذلك دليلاً اجتهادياً واصلاً عملياً وما نحن فيه لا يتأتى فيه ذلك اذ افراد =

الفرد لما كان مشكوك الدخول تحت الخاص فلا يكون الخاص ظاهراً فيه ولا حجية له بالنسبة اليه كما ان تقديم الخاص على العام تحكيميا للنص على الظاهر او الاظهر على الظاهر لا يوجب ارتفاع ظهور العام في الفرد المشكوك لما عرفت من

العام بعدم ورود التخصيص قد انحصرت في نوعين عالم وفاسق الفاسق محكوم بعدم وجوب اكرامه والعالم غير الفاسق محكوم بوجوب اكرامه فعليه لا يكون العام متعرضاً لحال الشك لكي يتمسك بالعموم في ظرف الشك ثم انه ربما يتوهم بان حكم الأصحاب ان اليد المشكوكة العدوان بانها يد عادية استند الى عموم (على اليد) يكون من التمسك بعموم العام في الشبهة المصدقية ولكن لا يخفى ما فيه اذ بناء على ان الاستفادة من كلمة على هو العدوان فينبذ تخرج الايدي غير العادية من العموم خروجا موضوعياً فعليه لا يمكن التمسك بالعموم ولو قلنا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية لكون الشك فيها يرجع الى الشك في انطباق العنوان كما لو شك في كون الفرد الخاص عالماً أم لا فبالاشكل لا يتمسك بعموم (الكرم العلماء) على انه لو قلنا بعدم استفادة العدوان من كلمة على فليس مدرك حكم الأصحاب بذلك هو القاعدة بل المدرك في كونها عادية هو استصحاب كونها عادية ويكون من قبيل ما احرز أحد الجزئين بالأصل والآخر بالوجدان حيث ان موضوع الغصب استيلاء الغاصب ورضى المالك وليس من قبيل العرض ومحلله بل هما عرضان لمحلين فان الاستيلاء عرض قائم بالغاصب والرضا عرض قائم بنفس المالك وليس هناك بينهما سوى الاجتماع في الزمان والاثر مترتب على نفس اجتماعهما وليس له دخل في التأثير كعنوان الحال فينبذ في الشك في كون اليد مضمنة فيستصحب تضمين الغاصب فان له حالة سابقة وهو قبل وضع يده وضم ذلك الى الاستيلاء الذي هو امر وجداني فيترتب الاثر وهو الضمان على تفصيل ذكرناه في تقريراتنا لبحث الاستاذ المحقق النائيني (قدس سره)

ان التخصص المنفصل لا يوجب رفع ظهوره في الافراد وانما يزاحم حججته فيها فيما علم بفرديته له ففي الفرد المشكوك لا يزاحمه في الحجية بالنسبة اليه فلذا لا مانع من التمسك بالعام بالنسبة الى الفرد المشكوك لا يقال ان الشك المتعلق بالفرد المشكوك تارة يكون من جهة الشبهة الحكمية واخرى يكون من جهة الشبهة الموضوعية فما كان من الجهة الاولى فالشك ينشأ من احتمال مطابقته للحكم الواقعي وعدم مطابقته له وكان من الجهة الثانية فالشك انما يكون ناشئاً من تردد زيد مثلاً بين كونه من افراد الخاص او من غيره ولا يخفى ان اصالة العموم انما ترفع الشك من الجهة الاولى لا الثانية لان الشارع وظيفته بيان الحكم الواقعي لا بيان الموضوع وانما تشخيصه راجع الى المكلف فعليه لم يكن العام متعرضاً لخراج الفرد المشكوك من الخاص ويعين انه ليس من افراده لكي يكون العام حجة فيه بلا مزاحم من الخاص لانا نقول ان الفرد المشكوك قد احرز انه فرد للعام قطعاً وذلك كاف في اندراجه تحت العام وكونه من مصاديقه ولا يحتاج الى احراز انه غير الخاص وحينئذ يكون العام حجة في جميع مصاديقه الى ان يعلم التخصص وما يقال ان التخصص المنفصل بتخصيصه يعنون الموضوع ويجعله مركباً من العام والتخصص وبعبارة اخرى ان التخصص يقلب العام من تمام الموضوع الى جزء الموضوع فينبذ كيف يتمسك في العام في الفرد المشكوك للزوم التمسك بعموم الحكم مع الشك في تحقق موضوعه وهو يديهي البطلان ولكن لا يخفى انه مسلم لو كان التخصص كالقييد إلا انه محل منع اذ التخصص من قبيل فقد بعض الافراد لا يوجب تعنون العام ببيان ذلك ان افراد العام بعد التخصص على ما هو عليه قبل التخصص مثلاً افراد العلماء العدول لم تكن قبل التخصص تمام الموضوع لوجوب الاكرام وبعد التخصص صارت جزء

للموضوع بل هي تمام الموضوع للوجوب قبل التخصيص وبعده من غير فرق بين
الحالتين نعم الفرق انه قبل التخصيص قد انضم الى تلك الافراد افراد الفساق
وبعد التخصيص لم تنضم اليها هذه الافراد ولا يوجب ضمها اليها تقييدها كما
لا يوجب عدم ضمها اليها ذلك مثلاً اخراج الفساق من العلماء لا يوجب تقييد افراد
العام بعدم الفساق وبالجلة افراد العلماء هو تمام الموضوع قبل التخصيص بالعدول
وبعده لا يوجب تقييدها بالعدول او بغير الفساق وانما الموضوع فيه هي
الافراد اللازمة للعدالة أو عدم الفسق والتخصيص يوجب قصر الحكم على ما كان
ثابتاً قبل التخصيص وقد عرفت ان تلك الافراد لم تكن مقيدة بعنوان التخصيص
فليس الباقي إلا تلك الافراد اللازمة لعنوان القيد ويكون التخصيص نظير موت
احد افراد العام فانه لا يوجب تقييد العام وتعنونه بما عدا ذلك الفرد المغفود كما
ان الافراد الباقية تحت العام على حالتها من كونها تمام الموضوع للحكم بعد فقد
بعض الافراد وبذلك يمتاز التخصيص عن التقييد ودعوى ان قصر الحكم على
الباقي يوجب تضيق العام وتحديد به محدد خاص فان اخراج الفساق من العلماء
عبارة اخرى عن قصر وجوب الاكرام على العلماء غير الفساق فيكون حينئذ
كالتقييد في تعنون الباقي بعنوان الخاص ممنوعة بانه خلط بين التقييد والتخصيص
فان التقييد عبارة عن قلب ما هو تمام الموضوع الى جزء الموضوع فان الرقبة التي هي
كانت تمام الموضوع صارت بقيدها جزء الموضوع ويكون الموضوع هو الرقبة
المؤمنة فان الفرد الذي هو ملازم للعدالة قبل التخصيص هو تمام الموضوع وبعد
التخصيص هو بنفسه تمام الموضوع والتضيق انما جاء من قصر الحكم على الباقي
وحيث ان ذلك ناشئ من الحكم فكيف يكون موجباً لانقلاب الموضوع بنحو

يكون العام جزءاً للموضوع لاستحالة اخذ الضيق الناشئ من الأمر المتأخر الذي هو الحكم في الأمر المتقدم الذي هو الموضوع اذا عرفت ان التخصيص لا يوجب تعنون العام فلا مانع من التمسك بعموم العام بعد تخصيصه في الفرد المشكوك دخوله في الخاص لعدم مزاحمة الخاص له في ظهوره ولا في حجتيه ولو سلمنا ان التخصيص كالتمييز وانه يوجب تعنون العام بعنوان ولو عنوان غير الخاص فحينئذ يحتاج الى احراز ذلك العنوان فنقول يمكن احراز ذلك باصالة العموم المقتضية لرفع الشك في كونه من الخاص مثلاً لو قال اكرم العلماء ثم ورد دليل آخر لا تكرم النجويين ومقتضى تقديم الخاص هو تعنون العام بوجوب اكرام غير النجويين فيتمسك بعمومه لرفع الشك في كونه نجوياً ويكون العام ظاهراً فيه وللشارع جعل اشارة على تشخيص الموضوعات كما جعلت اليد والبيئة والسوق لذلك ودعوى انه لا يمكن جريان اصالة العموم بالنسبة الى الشبهة المصداقية لرجوعها الى الشبهة في الموضوع وهي في طول الشبهة في الحكم لانها تنقح موضوعه ولازم ذلك ان يكون العام حجة في المقامين ومرجه الى كون العام موضوعاً لتعبدتين طويلتين وذلك غير معقول اذ يستحيل ان يكون ظهور واحد يتحمل حكيمين مماثلين يردان على موضوع واحد اذ هو في الاستحالة كالضدين بل الظهور الواحد لا يتحمل إلا حكماً واحداً ممنوعة فلن مفاد التعبد هو وجوب العمل على مقتضاه فيتم ما ذكره ولكن يمكن أن يكون المراد هو الغاء احتمال الخلاف وحينئذ يمكن ان يكون دليل واحد يكون متكفلاً لالغاء الاحتمالين ولو كان أحدهما في طول الآخر اذ لا قصور في شمول الدليل لما كما هو كذلك في آية النبأ وانها تشمل الأخبار بالواسطة مع ان التقييد بكل سابق ينقح موضوع اللاحق فظهر مما ذكرنا انه

لا مانع من جريان اصالة العموم في الشبهة الحكمية والموضوعية مع ان احدهما ينقح موضوع الآخر ودعوى انه لا مجال للتمسك بالعام في مقام الشك في المصداق وان الخاص وان لم يكن مزاحماً للعام في ظهوره إلا انه لما كان مزاحماً له في الحجية فيكون العام حجة في غير مورد الخاص والفرد المشكوك وان كان فرداً للعام إلا انه بما هو عام لا بما هو حجة واذا لم يعلم انه فرد بما هو حجة فلا يكون حجة لاختصاص حجتيته بما عدا الخاص وليس مندرجاً تحت الخاص للشك في اندراجيه به فحينئذ يشك في اندراج الفرد المشكوك في احدى الحجيتين فلذا يرجع فيه الى الاصول ولكن لا يخفى ان ذلك لا يتم إلا ان يكون دليل الخاص يوجب ان تكون حجية العام مقصورة على قطعة من مدلوله مثلاً بسبب ورود دليل لا تكرم الفساق منهم يوجب ان يكون دليل اكرم العلماء مقصوراً على العلماء العدول فحينئذ يشك في انطباق العام على الفرد المشكوك الا انه محل منع اذ ذلك مبنى على كون العام عبارة عن مرتبة خاصة لكي يوجب حصر الحجية بالباقي بعد التخصيص مع انك قد عرفت ان العام ليس عبارة عن ذلك وانما هو عبارة عن معنى قابل لانطباقه على خصوص العدول او على جميع الافراد فاذا كان معنى قابلاً للانطباق على القليل والكثير فبعد التخصيص بالنسبة الى الفرد المشكوك قبوله للانطباق فحينئذ يتمسك بعمومه وبذلك لا يقع الشك ويحكم عليه بحكم العام هذا غاية ما يمكن ان يقرب جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية والتمسك باصالة العموم موجب لرفع الشك في الموضوع ولكن التحقيق ان اصالة العموم غير قابلة لرفع ذلك الشك حيث ان الظهور السكاشف عن كون المتكلم قاصداً للافادة والاستفادة ولازم ذلك كون المتكلم بقصد هذا الظهور ابراز مراده بهذا اللفظ فحينئذ لا يكون

ذلك في مقام افادة ما كان مشتبهاً فيه فلا يكون الظهور كاشفاً عنه فاذا لم يكن كذلك فلا يكون حجة فيه وبالجملة معنى كون الظهور حجة هو كشفه عن كون المتكلم في مقام الافادة ومع كون الشيء مشتبهاً كيف بعقل ان يكون المتكلم مرئياً له لكي يشمل الظهور فيكون حجة نعم لو كان منشأ الشبهة هو الشبهة الحسكية امكن دعوى ان رفع الجدل بيد المولى فحينئذ باصالة العموم يوجب رفع الشك اذ الظهور يكشف عن كون المولى مرئياً وقاصداً للافادة والاستفادة فيكون اصالة العموم من قبيل الامارات الرافعة للشك هذا كله في التخصص اللفظي واما اذا كان التخصص لبيان فتارة يكون عرفاً يعد من الفرائض المتصلة الموجبة لصرف الظهور واخرى لا يكون كذلك اما الاول فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعام في الفرد المشكوك لعدم انعقاد ظهور العام إلا في الباقي فهو كالخصص اللفظي من دون فرق بينهما واما الثاني فهل يجوز التمسك بالعام به في الفرد المشكوك مثلاً لو قال المولى اكرم جبراني وقطع العبد بانه لا يريد اكرام من كان عدواً له فيجب اكرام كل جبرانه إلا من قطع بكونه عدواً له أم لا يجوز التمسك بالعموم في الفرد المشكوك فلا يجب اكرام من شك في كونه عدوه قولان قال الاستاذ (قدس سره) بالاول ما لفظه (كان اصالة العموم باقية على الحجية بالنسبة الى من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام للعلم بعداوته لعدم حجة اخرى بدون ذلك على خلافه) وحاصله ان التخصص في اللفظ هو العلم فلذا لا ينطبق على المشكوك قطعاً وحينئذ تجري اصالة العموم بلا معارض بخلاف التخصص المنفصل اللفظي فانه لما كان من الالفاظ وهي موضوعة لمعانيتها الواقعية ليست منوطة بالعلم فلذا يكون الفرد المشكوك محتمل الاندراج تحت أحد الحجيتين فلذا لا تجري اصالة العموم في الفرد المشكوك

هذا والتحقيق ان الخصص الالهي كالخصص اللفظي من دون فرق بينهما لما عرفت ان الظهور انما يكون تصديقاً الذي هو مناط حجته فيما اذا كشف عن كون المتكلم في مقام الافادة والاستفادة ومن الواضح ان الجهل بالموضوع يمنع المولى في ان يكون بصدد الافادة والاستفادة فحينئذ لا يعقل ان تكون اصاله العموم ترفع الشك عن الفرد المشكوك في مقام الشك في الموضوع للجهل ولا معنى للتعبد به بما لا يكون بصدد الافادة فعليه لا مجال للتفصيل بين الخصص اللفظي والالهي كلاجماع والعقل (١) كما لا يخفى .

(١) وينسب الى الشيخ الانصاري (قدس سره) جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية اذا كان الخصص لياً مطلقاً وفصل المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) بين ما كان الخصص الالهي من قبيل الأمور الضرورية التي تصح ان يتكلم المولى في بيان مراده ويكون كالمتصل في عدم انعقاد ظهور له في العموم فلا يجوز التمسك به فيها وبين ما لم تكن كذلك فيجوز التمسك به فيها بل ربما يستكشف من جريان اصاله العموم ان الفرد المشكوك ليس فرداً للخاص كما في قوله عليه السلام (امن الله بنى امية قاطبة) فما علم بان الشخص مؤمناً يخرج عن العموم وما شك في ايمانه يجوز لعنه وكل من جاز لعنه فليس يؤمن فينتج من الشكل الاول ان هذا الشخص ليس بمؤمن قيل في توجيهه ان الخصص الالهي هو العلم وهو حجة عند العقل وذلك لا ينطبق على الفرد المشكوك للتضاد بين العلم والشك فشكوك الفسق عما لم يعلم بحرمة اكرامه فما يعلم بانه ليس موضوعاً للحجة على خلاف العام اي العلم بحرمة الاكرام فحينئذ لا يجوز رفع اليد عن عموم العام ويحكم بعدم كون الفرد المشكوك فرداً للخاص فعليه يترتب الشكل الاول الذي هو الفرد المشكوك ايمانه من بنى امية يجوز لعنه وكل من جاز لعنه فليس يؤمن فينتج ان هذا الشخص ليس بمؤمن وبذلك =

تدبيرات الشبهة المصداقية

ينبغي التنبيه على أمور الأول : أن للحجة اطلاقين ، اطلاق يراد منها

١ - يمتاز عن المخصص اللفظي فان المخصص فيه هو اللفظ الكاشف عن الحجة الواقعية فيكون المولى القى الى عبده حجبتين العام والخاص ويكون الفرد المشكوك يشك في دخوله تحت احدى الحجبتين فلذا لا يصح التمسك باحدهما في ذلك الفرد بخلاف المخصص اللفظي فان المولى قد التى الى عبده حجة واحدة وهو العام والمخصص هو العلم ليس ملقى من المولى وإنما العقل حاكم بحجتيه والفرد المشكوك مما يقطع بعدم دخوله تحت المخصص للتضاد الواقع بين العلم والشك .

ولسكن لا يخفى ان هذا يتم بناء على عدم سراية العلم الى الخارج واما على ما يظهر منه في الاستصحاب من سرايته الى الخارج فالفرد المشكوك مما يحتمل كونه موضوعاً للعلم بحرمة الاكرام الذي هو حجة على خلاف العام فالاولى توجيهه بما ذكره بعض السادة الاجلة (قدس سره) في بحثه الشريف بما حاصله ان المخصص اللفظي اذا كان بلسان الاجماع او العقل وحصل الشك في بعض المصاديق مثلاً لو قال اكرم جيرانى وعلم قطعاً انه لا يريد اكرام عدوه وشك في عدواة بعض الجيران فالعام يكون محكماً فيه من دون معارض وسره ان العقل حاكم بعدم وجوب اكرام الجار انما هو على نحو التعليق بمعنى انه لو كان فيهم عدو فهو لا يريد اكرامه قطعاً فمن علم بكونه عدواً منهم لا يجوز الحكم عليه بحكم العام وهو وجوب الاكرام للقطع بان المولى لا يريد اكرامه فالحكم العقلي في نفسه لا يكون مزاحماً للعام لما عرفت انه تقديرى وانما يزاحمه القطع بعدم ارادة وجوب اكرام بعض الافراد =

ما يندفع منها احتمال الخلاف ، واطلاق يراد منها قاطعية المنزعي المصحح

= وهو لا يحصل إلا اذا علم بان هذا الفرد مثلاً عدو له وحينئذ يحصل لنا صغرى وكبرى يتولد منهما ذلك القطع فيقال هذا عدو وكل عدو لا يريد اكرامه فهذا لا يريد اكرامه قطعاً وحينئذ لا يصح الحكم عليه بحكم العام اما الصغرى فوجدانية واما الكبرى فهي بحكم العقل واما ما شك في كونه عدواً فلا يتحقق فيه الصغرى فلا يحصل القطع بكونه لا يريد اكرامه وبمجرد وجود الكبرى لا ينفع في حصول ذلك القطع ما لم تتحقق الصغرى واذا كان ذلك الفرد غير مقطوع بان كان الولي لا يريد اكرامه فلا مانع من جريان حكم العام في حقه للشك في وجود المخصص فان غايته ان يتولد من الشك في كونه عدواً الشك في ارادة وجوب اكرامه والعام يكون مزيلاً لذلك الشك لما عرفت من رجوعه في الحقيقة الى الشك في المخصص ولذا جاز لمن من شك في كونه مؤمناً من بنية امية بخلاف المخصص اللفظي فانه لما كان منوعاً لافراد العام وحاصراً لها في قسمين قسم لا يجب اكرامه وهو العالم الفاسق وقسم يجب اكرامه وهو ما بقى فالفرد المشكوك لا بد وان يكون داخلاً تحت أحد القسمين فعمدة الفرق بين اللفظي والبي هو التنويع وعدمه ولكن لا يخفى ما فيه فان الاجماع لما قام على خروج بعض الافراد ولو كان بنحو التعليق يوجب تقييد العام واقماً ويكون كالمخصص اللفظي في تقييد المراد الواقعي من العام بعدم كونه من مصاديق الخاص فعليه لا بد من احراز هذا العنوان لكي يكون مشمولاً بحكم العام ومع الشك في المصداق لا يمكن التمسك في العام لعدم احراز العنوان كما في مثل (ارجعوا الى رجل روى حديثنا وعرف حلالنا وحرامنا) فان هذه الرواية دالة على الرجوع الى الرجل الموصوف بهذه الصفة ولا تدل على مدخلة العدالة في موضوع الرواية ولكن الاجماع قام على اعتبار العدالة فيكون الموضوع مقيداً بالعدالة فمع الشك فيها كيف يرجع الى عموم (ارجعوا الى

للعقوبة والثوبة والمراد في محل البحث هو الحجية بالمعنى الأول لا بالمعنى الثاني لأن العام حجة في بيان معناه أي يوجب إلغاء احتمال الخلاف ولكن لا يكون قاطعاً للعذر ، لأن قاطعية العذر منوطة ؟ بسد جميع أبواب الاعتذار مع وجود الخاص لا اشكال في انه ليس بحجة بالمعنى الثاني وعليه بنى من قال بعدم جواز التمسك بالعام في الفرد المشكوك وعلى الأول بنى من قال بالجواز ، ولكن التحقيق حسب ما يؤدي اليه النظر الدقيق انه التفصيل بينما لو كان الباقي بعدم التخصيص معلوم الحكم وبينما لم يكن كذلك فان كان من قبيل الأول كان العام حجة في الفرد المشكوك لأن العام قد صدر من الشارع لتشريع الحكم وإذا لم يكن متكهلاً لرفع الشك من ناحية الموضوع فيكون تشريع الشارع بهذا العموم لغواً ، إذ لا اشكال ان حكم الخاص معلوم بغير هذا العموم وان كان من قبيل الثاني

== رجل ... الخ) نعم لو كان المخصص لم يكن في مقام استكشاف تقييد الموضوع وانما ادرك ملاك حكم الشارع واقعاً او قام الاجماع على كونه ملاكاً لحكم الشارع كما في قوله (ع) (لعن الله بني امية قاطبة) فان العقل قد ادرك ان ملاك اللعن هو بغض أهل البيت وحيثئذ يدرك العقل بانه ليس فيهم مؤمن . فعليه تقييد العام بما عدا المؤمن منهم ليس من تقييد العام بعدم كونه مؤمناً بل هو تقييد الملاك واذ رجع ذلك الى تقييد الملاك فيكون احرازه بيد المولى بنحو لولم يأت بالقييد يكشف كشافاً إنياً ان الملاك في العموم مثلاً في مثل قوله (ع) لعن الله بني امية قاطبة ابرزه بصورة العموم كشف كشافاً إنياً ان الملاك في العموم فلذا يكون رافعاً للشك فيمن شك في ايمانه من بني امية لكون المخصص في مثله لا يوجب عنوان العام كما في صورة تقييد الموضوع على تفصيل ذكرناه في تقريراتنا لبحث الاستاذ المحقق النائيني (قدس سره) .

فالعام لم يكن حجة فيه لأن التعبد بالعموم موجب لترتيب الأثر على غير الخاص وهو الحكم والتعبد بأنه غير نحوي - مثلاً - فرع ترتيب الأثر فيكون متأخراً عن ترتيب الأثر على هذا العنوان وترتبه عليه إنما حصل من التعبد بالعموم فلا يعقل أن يكون مع شموله لترتيب الأثر أن يشمل ما يتفرع عليه وبالجملة : أن حكم ذير النحوي - مثلاً - إنما فهم من العام والتعبد بالظهور بحسب الموضوع إنما هو متأخر عن التعبد بالحكم فمع شموله للتعبد بالحكم لا يعقل شموله للموضوع وبعبارة أخرى ان الشبهة إما في الموضوع فقط أو فيه وفي الحكم أما إذا كانت الشبهة في الموضوع مع القطع في الحكم فلا بد من شموله لرفع هذه الشبهة إذ لو لم يحمل على رفعها كان اتیان العام لغواً وإن كان مع كونه مشتبهاً في الموضوع ، أيضاً مشتبهاً في الحكم فنقول : أن التعبد بالظهور بحسب الموضوع فرع ترتيب الأثر على الموضوع لأن كل تعبد بلسان الموضوع لا بد وان يلحظ بلسان ترتيب الأثر ومع عدم وجود الأثر لا معنى للتنزيل في طرف الموضوع فإذا كان التعبد بالظهور يشمل الحكم ورفع الشك من ناحية الحكم لا يعقل مع شموله أن يكون شاملاً لرفع الشك في الموضوع هذا كله فيما إذا كان التخصيص لفظياً وأما إذا كان ليياً يتمسك بالعموم لان التعبد بالعموم لا يعارض التعبد بالخاص لان التعبد إنما يتصور في الألفاظ وحيث أن التخصيص الالهي ليس من سنخ الألفاظ فلذا لا معنى للتعبد به ولاجل ذلك التزم الاستاذ (قدس سره) بجواز التمسك بالعام فيما إذا كان التخصيص ليياً هذا غاية ما يقال في جواز التمسك بالعام في التخصيص الالهي ولاكنك قد عرفت انه بالنسبة الى الشبهة المصدقية الراجعة الى الشبهة في الموضوع لا مجال للتمسك بالعموم بالنسبة الى الفرد المشكوك إذ لا معنى للتعبد بما كان جاهلاً فيه إذ التعبد إنما يتصور

في الدلالة التصديقية أي ما يكون المتكلم في مقام الأفادة والاستفادة ومع تحقق الجمل بالموضوع فهو غير قابل لأن يكون في ذلك المقام ولولا هذه الجهة لأمكن حمل كلام المعلمين الفقيه الحجة الطباطبائي والمحقق الحجة الاستاذ (قدس سرهما) على التفصيل المذكور كما انه بذلك يمكن جعل النزاع بينهما لفظياً كما لا يخفى .

التنبيه الثاني : ذكر الاستاذ (قدس سره) في الكفاية ما لفظه (ان الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالاستثناء من المتصل لما كان غير معنون بعنوان خاص بل بكل عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاص كان احرار المشتبه منه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد إلا ما شذ ممكننا فبذلك يحكم عليه بحكم العام (١) وإن لم يجز التمسك به بلا كلام ضرورة انه قلما يوجد عنوان يجري فيه

(١) قيل في تقرير مراده أن الافراد الباقية لما لم تكن معنونة بعنوان خاص فبأي عنوان تعنونت، تدخل تحت العام ما لم يكن ذلك العنوان هو عنوان الخاص مثلاً : إذا قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم الفساق منهم كان الباقي تحت العام لم يؤخذ فيه عنوان خاص فالفرد بأي عنوان تعنن يكون من جملة أفراد الباقي إلا إذا تعنن بالخاص فلا يكون من جملة الباقي فالفرد المشكوك كونه فاسقاً وان لم يكن له حالة سابقة من فسق أو عدالة إلا انه لما كان اتصافه بالفسق حادث وهو مشكوك بالأصل عدمه وحينئذ يكون هو الفرد بهذا العنوان اعني انه لم يتصف بالفسق دغلاً في جملة الافراد الباقية لا أنا نقول الأصل عدم كونه فاسقاً حتى يرد علينا أن الفرد حسب الفرض ليس له حالة سابقة بان كان ولم يكن فاسقاً حتى يستصحب تلك الحالة وهو عدم الفسق بل نقول أن اتصاف هذا الفرد بالفسق حادث فالأصل عدمه وبعبارة اخرى عدم الفسق تارة يؤخذ على نحو ليس التامة بمعنى عدم اتصاف هذا الشخص بل يكفي فيه أن يكون اتصاف الشخص بالفسق =

فيه أصل ينقح أنه ما بقي تحتـه مثلاً إذا شك أن امرأة تكون قرشية فهي وإن
 مسبوقة بالمدم حتى أن الشخص لو لم يكن له وجود سابق أصلاً بل فرض وجوده
 فعلاً للشك في اتصافه بالفسق فالأصل عدمه بمعنى الأصل عدم عروض الفسق عليه
 واتصافه به ولكن لا يخفى ما فيه . أولاً : أن الخاص إنما أخرج ما هو المتصف
 بعنوان الفسق مثلاً من الأفراد فالباقي تحت العام من الأفراد هو ليس بفاسق
 وأما وهو لا تزيد الأفراد إذا دخل فيه هذا العنوان المحرز بالأصل وحينئذ
 لا وجه لجريان قاعدة العموم في هذا الفرد المشكوك بعد إجراء الأصل الموضوعي
 فيه كما هو كذلك لو شك في التخصيص ابتداءً كما لو قال : أكرم العلماء وشككنا
 في أن زيداً خارج أم لا ولو لم يجر أصالة العموم تنقص أفراد العام بمقداره للحكم
 على العام بما عدا زيد وبجريانها تزيد أفراد العام وبالجملة في المقام الباقي تحت العام
 بعد ورود التخصيص لو جرى الأصل الموضوعي في الفرد المشكوك كما لو جرت أصالة
 العموم لا يوجب زيادة الأفراد بل الأفراد على حالها قبل جريانها فلا فائدة فيها
 ولا أثر لها فلا يصح إجراؤها وثانياً : أنه لو كان الفرض من إجراء هذا الأصل
 الموضوعي نفي آثار عنوان الخاص كان مثبتاً فإن أصالة عدم عروض الفسق على
 هذا الشخص لا يثبت كون هذا الشخص مسلوباً عنه الفسق ولاجل ذلك قال بعض
 السادة الأجلة قدس سره (يمكن أن تقرر الأصل الموضوعي بنحو لا يرد عليه ذلك
 بأن نقول يكفي في المقام نفي عنوان الخاص وهو حاصل بأصالة عدم الانصاف فيجري
 حكم العام من غير مانع فإن المانع إنما هو عنوان الخاص فإذا نفي بالأصل بقى بلا
 مانع ولا يرد عليه ما ذكر أولاً إذ على هذا التقرير لا يوجب ادخال الفرد في العام
 ليحكم عليه بحكمه ليكون من قبيل الدليل الاجتهادي وأما الفرض بالأصل نفي
 عنوان الخاص وبذلك يجري عليه حكم العام فيكون ذلك من قبيل الدليل الفقاهتي
 أقول : إن ذلك لا يوجب دفع الاشكال فإن مجرد جريان الأصل الموضوعي ...

كانت وجدت إما قرشية أو غيرها فلا أصل يحرز أنها قرشية أو غيرها إلا أن
اصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين قریش يجدي في تنقيح انها ممن لا تحيض
إلا الى الحسين .. الخ) .

أقول : إن ما ذكره (قدس سره) من عموم ان المرأة ترى الدم الى
الحسين إلا القرشية مبني على أن يكون ناظرأ الى العموم الافراڊي والاحوالي
لسكي يكون اصالة عدم الانتساب منقحاً لموضوع حكم العام ولـكنه محل منع ،
إذ العموم المذكور ليس ناظرأ الى ذلك بل لم يكن ناظرأ إلا الى العموم الافراڊي
بيان ذلك : ان المرأة المنتسبة الى قریش انما هي مرآة لبعض الافراد ولم تؤخذ

= لا يوجب جريان حكم العام عليه ما لم يتمسك بالعموم لان غاية اصالة عدم
الفسق ان لا يكون هو الشخص فاسقاً لحكم الاصل إلا ان الحكم عليه بوجوب
الاکرام يتوقف على كونه من افراد العام وذلك لا يتم إلا بجريان قاعدة العموم
في حقه واما اصالة عدم الانتساب فقد ذكر المحقق الثاني (قدس سره) بانه
مبني بان الاصل لا يجري في الامر المتأصل لسكون المرأة قرشية مثلاً لعدم وجود
حالة سابقة ولـكن يمكن أن يشرع عنوان كمثل الانتساب ولعدمه حالة سابقة
فيقال لم يتحقق عدم الانتساب الى قریش وقد اشكل على ذلك بانه من باب تبديل
الامر المتأصل بالامر الانزاعي ولو سلم فلا انتساب من العرضي وهو ليس له حالة
سابقة ثم قال ان مفاد ليس تارة يكون غير محمولي واخرى محمولياً وهو
المسمى بالعدم النعتي والاول وان كان له حالة سابقة إلا انه لا يفيد لعدم ترتيب
الاثر عليه والثاني وان ترتب عليه الاثر إلا انه لا يجري لعدم وجود حالة سابقة
واستصحاب عدم غير المحمولي المسمى بالعدم الازلي لاثبات عدم المحمولي المسمى
بالعدم النعتي من الاصول المثبتة فلا تغفل .

بنحو العنوان فحينئذ يكون الباقي مندرجا تحت العام من دون كونه معنونا بما عدا القرشية فعليه ليس في العموم تعرض إلا للأفراد وليس له تعرض للأحوال والأصل المذكور المنقح إنما يتعرض لحالة الفرد فحينئذ الأصل المذكور غير صالح لأن ينقح موضوع حكم العام نعم لو كان العام متعرضاً للأحوال أيضاً كانت أصالة عدم الانتساب ينقح موضوع حكم العام واسكنه خلاف الغرض كما عرفت أنه متعرض لخصوص الأفراد وبالجملة موضوع العام هو الفرد والأصل ينقح حالة الفرد فلم يكن جريانه على طبق حكم العام نعم يمكن جريان استصحاب نفي حكم الخاص وبيانه يحتاج إلى تمهيد مقدمات ثلاثة :

الأولى : أنه لا يشترط في الاستصحاب ترتيب الأثر على نفس المستصحب بل يكفي أن يترتب على نقيضه مثلاً : لو كان الأكرام مترتباً على زيد العادل ولم يكن زيد عادلاً وحصل الشك في عدالته يستصحب عدمها فيترتب عدم وجوب الأكرام .

الثانية : أنه في الاستصحاب يكفي ترتيب الأثر على البقاء ولا يلزم في جريان الاستصحاب ترتيبه على الحدوث .

الثالثة : أن نسبة العرض إلى المروض كنسبة العلة إلى المعلول فكما أن عدم المعلول يستند إلى عدم العلة فكذلك عدم العرض يستند إلى عدم المروض ووجوده إلى وجوده بأن يقال وجد زيد فوجد وعدمه فعدمه وليس المراد بالاستناد هو التأثير بل المراد هو التوقف وإلا العدم لا يؤثر في نفسه . إذا عرفت ذلك فاعلم : أن مشكوكه القرشية يمكن دعوى استصحاب عدم كونها قرشية أي العدم السابق على وجود المرأة فيستصحب ذلك إلى حين وجودها والأثر وإن لم يكن مترتباً على

نفسه إلا أنه يترتب في ظرف بقائه وهو حين وجود الرأى على ما عرفت من المقدمة الثانية والآخر لم يكن معمولاً على العدم ولكن يكفي في جريانه ترتبه على نقيضه بمقتضى المقدمة الأولى إن قلت إن الآخر مترتب بمقتضى حكم العام قلت نحن قد أجرينا الاستصحاب مع القى عن العموم والفرض من الاستصحاب نفي الآثار المترتبة على عنوان الخاص لا ترتب آثار العام إلا أن يكون بين حكم العام مع الخاص تناقض فنفي الآثار المترتبة على الخاص بعينه تشريع الآثار المترتبة على العام مثلاً لو قال المولى : (يجب أكرام العلماء) ثم قال بدليل منفصل (يحرم أكرام الفساق منهم) فلو شك بأن زيد عادل أولاً يستصحب عدم فسقة فهو بعينه تشريع ترتب الآثار المترتبة على العام وهو الذي نقوله غير التمسك بالعام إذ لو لم يكن هناك عام بالاستصحاب ترتب الآثار وأما إذا كان حكم الخاص مع العام مضادة فلا يترتب عليه حكم العام البناء على جريان الأصل المتيقن ولم يثبت كما لا يخفى :

وبالجملة نحن مع الاستاذ من حيث النتيجة متفقون في خصوص المناقضة دون المضادة ولكن من حيث الملاك متخالفون فهو يقول : الأصل ينقح شمول العام وبصحيح التمسك به مطلقاً أي سواء كان هناك مضادة بين الحكمين أم مناقضة ونحن نرتب آثار العام على المشكوك بمقتضى الأصل العملي في خصوص ما كان بين الحكمين مناقضة وبعبارة أخرى : هو يتمسك مطلقاً بالدليل الاجتهادي ونحن نرتب الآثار التي هي للعام في المناقضة بالخصوص بمقتضى الدليل الفقاهتي وكيف كان الأصل الجارى في الفرد المشكوك المصداق كإصالة عدم المخالفة في الشروط المشكوكة المخالفة وكالشروط في الصالح الموجبة لاجراء احكام العام عليه يغني عن

التمسك بالعام في الشبهة المصداقية وربما يحمل ما نسب الى المشهور من التمسك بالعام في الشبهة المصداقيه على ذلك ودعوى ان هذا الاصل من العدم الازلي وجريانه فيه من الاصول المثبتة بتقريب ان موضوع الاثر هو العدم الملحوظ بالمرتبة المتأخره عن الوجود وهو العدم النعتي الذي هو مفاد ليس الناقصة وهو مبين للعدم الازلي السابق على الوجود الذي هو مفاد ليس التامة فما هو موضوع الاثر ليس له حالة سابقة وما هو له حالة سابقة ليس موضوع الاثر فلو اريد اثبات العدم النعتي باستصحاب العدم الازلي فهو من الاصل المثبت الذي لا نقول به ولا يمكن لا يخفى ان مرجع التقييد الى قيام اضافة بين الشئيين فتارة تلاحظ تلك بين الفاتين واخرى تلاحظ باعتبار الوجود وعلى الاخير الاضافة لم تكن منوطة بالوجود الخارجي اذ هو ظرف سقوط الارادة والكراهة لا ظرف ثبوتها وان قيام الاعراض بموضوعاتها انما هو باعتبار الوجود الذهني ففي صقع الذات قبل الخارج ليست متصفة بتلك الصفة فحينئذ لا مانع من جر ذلك العدم المحفوظ في مقلم الذات الى ما بعد الوجود الخارجي وبقاء هذا العدم الى ما بعد الوجود الخارجي يترتب الاثر وليس العدم قبل الوجود مفاد ليس التامة وبعد الوجود مفاد ليس الناقصة وانما هو عدم مفاد ليس الناقصة نستصحبه ونرتب عليه الاثر نعم بالنسبة الى الصورة الاولى التي كانت الاضافة من لوازم الذات فليس له حالة سابقة لعدم كونه مسبقا باليقين في مرحلة صقع الذات قبل الوجود الا بجر العدم الازلي المحصل مع عدم الموضوع لاثبات العدم المحمولي وهو من الاصول المثبتة وبالجملة الاعدام الازلية التي هي محل لجريان الاصل هي الاوصاف العارضة على الذات بتوسط وجودها كالمرأة المشكوك كونها من قريش وكالمشروط المشكوك مخالفتها للكتاب لا بالنسبة الى ما هو من لوازم الذات فانه لا مجال

الجريان الاصل العدمي لعدم وجود حالة سابقة ولكن الانصاف ان الاصل المذكور وان قلنا بجريانه إلا انه لا ينفع إلا نفي حكم الخاص وأما اثبات الحكم العام فمحل منع البناء على ان التخصيص كالترقييد في انه يقابل العام عن تمامية الموضوع وجعله جزء الموضوع والتمسك قد عرفت فسادهُ وان التخصيص كفقد بعض الافراد لا يغير العام عما هو عليه فالافراد الباقية تحت العام هي تمام الموضوع بعد التخصيص كما كانت قبل التخصيص فعليه لا ينفع جريان الاصل بالنسبة الى الفرد المشكوك بل هو من موارد العلم الاجمالي لسكونه محكوماً اما بحكم العام او بحكم الخاص ونفي احد الحكمين بالاصل لا يثبت الحكم الآخر إلا بالاصل المثبت وقد عرفت أنه لا يمكن التمسك بالعموم بالنسبة الى ما كان من الجهل بالموضوع في مثل المقام ولعدم امكان الترقييد بالظهور في ما لم يكن بصدد الافادة والاستفادة لعدم امكان إبراز مرامه لعدم وجوب رفع الجهل الناشيء من الموضوع على المولى نعم بالنسبة الى ما كان من الشك في مخالفة الشرط للكتاب فانه يمكن دعوى التمسك باصالة العموم لسكون ذلك امر رفعه بيد المولى وما كان بيده فيمكن إبراز مرامه بالتعبد بالظهور فبجريان اصالة العموم يوجب رفع الشك من دون حاجة الى جريان الاصل ولعل بناء المشهور على التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية في مثل هذه الموارد فافهم وتأمل .

التنبيه الثالث : ربما يتوهم انه يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية استناداً الى قاعدة المفتضى والمانع بتقريبين الاول ان العام حجة في كل ما يشمله من الافراد بمعنى انه مقتضى للحجية والتخصص المنفصل يكون مانعاً للتمسك بالعام في الافراد الثابت كونها من التخصص لسكون تقديمه على العام من باب تقديم ما هو اقوى

الجمتين فلذا لا يرفع اقتضاء العام حجته في افراد الخاص في الفرد المشكوك كونه من افراد الخاص يشك في تطبيق المانع عليه فلذا يؤخذ بالمقتضى وهو العام فشأنه شأن كل حجة يتمسك به الى أن يتحقق المانع وبالجملة المقتضى للتمسك بالعام بالنسبة الى الافراد متحقق والمخصص مشكوك المانعية بالنسبة اليه ولا يمكن لا يخفى ان ذلك من الشك في الاقتضاء بناء على ما اخترناه من أن وجه عدم الجواز بان حجة العام إنما هو إذا كان المتكلم بصدد مقام الافادة والاستفادة وما كان المتكلم يشارك المخاطب في الجهل بها فلا يمكن رفعها بالتمسك بعموم العام لعدم تحقق الدلالة التصديقية في العام إذ انها تتحقق فيما لو كان المتكلم يستهدف رفع الشبهة عن المخاطب بالنسبة الى كشف المتكلم عن مقصود، كما هو كذلك بالنسبة الى الشبهات الحكيمة إذ المتكلم فيها في مقام كشف مراده وهو يحصل بالدلالة التصديقية والشارع نهج في كشف مراده على نهج أهل العرف فعليه يرجع الامر في التمسك بالعام في الفرد المشكوك الى الشك في أصل الاقتضاء ولا يكون العام بالنسبة اليه مما احرز منه المراد والشك في المانع لكي يكون من موارد قاعدة المقتضى والمانع نعم على بعض الوجوه الاخر يكون من الشك في تطبيق الحجة على المورد بدعوى ان الخاص يوجب قلب موضوع الحجة فيكون المورد مشكوك الدخول تحت احدى الجمتين فحينئذ يمكن تطبيق القاعدة على الفرد المشكوك بان العقل يحكم باجراء العلم بالعدم عليه وان كان حجته فعلا مشكوكه كما هو الشأن في كل حكم يشك في فعليته من جهة وجود المزاحم ، واما التقريب الثاني هو ان مقتضى ظهور العام في الافراد هو كون الافراد واجدة للملاك والخاص لما كان منفصلا لا يرفع ظهوره وأما زاحم حجته في خصوص افراد الخاص

ورفع الحجية يلزم منه رفع الحكم الفعلي ولا يوجب رفع الملاك والمحبوبة إذ هما من لوازم الظهور وهو متحقق وإنما ارتفعت الحجية بالنسبة الى افراد الخاص مع بقائها على ما لها من الملاك والمحبوبة ففي الفرد المشكوك يكون مقتضى فيه محرزاً وهو الملاك والشك في تحقق المانع لسكونه مما يشك في انه من مصاديق الخاص فحينئذ يكون التمسك بالعام في الفرد المشكوك من موارد قاعدة المقتضى والمانع ولكن لا يخفى ما فيه فان الخاص لو كان بنحو المانع يكون عدمه مأخوذاً في الملاك بنحو الشرطية فيكون متمماً لافتضاء المقتضى فمع الشك في الفرد يكون شكاً في تحقق الملاك الذي فرض مقتضياً فلا يمكن التمسك بالعام في الفرد المشكوك للشك في تحقق مقتضيه فيخرج من قاعدة المقتضى والمانع إذ هي تجري فيما احرز المقتضى لكي يكون المانع مانعاً من تأثير المقتضى ولو سلم وقلنا بأنه يمكن احراز المقتضى ولو باصالة عدم المانع لكي يمكن التمسك بالعام في الفرد المشكوك ولكن نمنع من تحقق القاعدة في المورد إذ هي إنما تنأى فيما لو تعلق غرض المولى بكل من الموردين المتزاحمين بنحو لا يمكن تحققها لعدم القدرة من وجودها اما لذاتها أو لعدم قدرة العبد على ايجادها فحينئذ يعلم بان في كل منهما ملاكاً إلا أنه لم يوجد لعدم تحقق القدرة عليها لا مثل المقام الذي لم يتعلق غرض المولى بوجود المانع وإنما الخاص مانع عن فعلية غرض الآخر بنحو لا ينتهي امره الى الشك في القدرة على حفظ الغرضين وبالجملة نمنع حكم العقل بالانتيان في الفرد المشكوك إذ ليس مرجعه الى الشك في القدرة لكي يعلم بتحقيق الملاك إذ الخاص لا يكشف عن وجود ملاك ملزم غير الذي دل عليه العام وإنما يدل على المانع الذي دل عليه العام كما لا يخفى .

التنبيه الرابع : انه يظهر من بعضهم جواز التمسك بالعموم فيما لو شك في صحته كما لو شك في صحة الوضوء او الغسل بما يع مضاف فيستكشف صحته بعموم (١) (او فوا بالنذور) لو وقع متعلقاً للنذر بان يقال انه يجب الاثيان بهذا

(١) لا يخفى ان ذلك لو تم لما كان مختصاً بالفرد المشكرك بل يتأتى بالفرد المعلوم الفساد فيقال بصحته اذا نذر فعله على انه مقتضى التمسك بادلة وجوب الوفاء اثبات جواز ذلك الفعل الذي تعلق به النذر لعدم معقولية التفكيك بين الوجوب والجواز فان الفعل اذا لم يكن جائزاً كيف يجب ولكن لا يخفى ان هذا يتم لو كان بين الوجوب والجواز محض التلازم فيستكشف الأول من ثبوت الثاني إلا ان المقام ليس من ذلك القبيل فان الأول يكون بمنزلة الموضوع للثاني فلا بد من احرازه بدليل آخر ولو باصل عملي وحينئذ فنقول ان كان الفرض من اثبات التمسك الجواز في نفس ذلك الفعل ولو في غير مورد النذر فلا يخفى بشاعته وان كان الفرض اثبات جوازه في خصوص مورد النذر فلا يخفى ما فيه من اللغو لان الفعل اذا ثبت وجوبه في مورد النذر فاني حاجة الى اثبات جوازه وان كان الفرض اثبات جواز المنعقد نذره من جهة اشتراطه الجواز في انعقاد النذر فعليه لا بد من احراز الجواز مع قطع النظر عن تعلق النذر لتقدمه رتبة فيتوقف انعقاد النذر عليه فلو اريد اثباته بانعقاده لزم الدور الواضح ولاجل ذلك قرره بعض السادة الاجله بما يدفع ذلك فقال ما حاصله بانه ليس غرضه اثبات ذلك الحكم المشكوك فيه من الجواز او الصحة بل الفرض انه بعد فرض تعليق النذر بمثل هذه الاشياء يحصل الشك في انعقاد النذر ولو من جهة الشك في جواز ذلك الفعل المنذور وعدم جوازه وبادلة وجوب الوفاء فالنذر يصحح انعقاده لا اصل جواز ذلك الفعل ولكن لا يخفى انه بهذا التقرير وان رفع اكثر الاشكالات ولكن لا يمكن الالتزام به لان تلك الأدلة =

الوضوء لاجل الوفاء بالنذر وكل ما يجب وفاؤه لا محالة يكون صحيحاً لما هو معلوم انه لو لا صحته لما وجب الوفاء به ولسكن لا يخفى ما فيه لما عرفت مناسباتاً من الفرق بين العام المخصص والمطلق المقيد فان العام بعد التخصيص كما هو قبل التخصيص تمام المطلوب مثلاً قولنا « يجب أكرام كل عالم » قبل التخصيص لفظ العام تمام الموضوع لوجوب الأكرام وهو العالم وبعد محجبه يحرم أكرام الفساق منهم ايضاً تمام الموضوع العالم واثبات التخصيص لا يغير الموضوع الذي كان قبل التخصيص بخلاف القيد فانه قبل ورود التقيد الموضوع وهو المطلق وبعد وروده يكون الموضوع المقيد فبالتقيد ينقلب الموضوع عما هو عليه ويصير جزء الموضوع بعد ان كان تمامه .

اذا عرفت ذلك فاعلم : ان ادلة الوفاء بالنذر بعد دليل التقيد يكون الموضوع فيها مقيداً بالرجحان فلا يمكن التمسك بعموم الوفاء بالنذر في الفرد المشكوك صحته لو تعنون بعنوان النذر ما لم يحرز انضمامه الى القيد وهو الرجحان إذ مع عدم احرازه لا يحرز موضوع الوفاء فكيف يتمسك بالعموم ما لم يحرز

-- التي دلت على اعتبار كون متعلق النذر مباحاً في انعقاده ان كان على نحو التقيد لم يصبح التمسك باطلاق دليل الوفاء بالنذر على انعقاده لعدم احرازه فيه نعم لو احرز القيد ولو باصل عملي صح التمسك بالاطلاق على الانعقاد بان كان مثل استصحاب الاباحة لو كان المقام من موارده واما اصالة الاباحة الثابتة بالبراءة ونحوها فالظاهر انها غير نافعة في احراز ذلك القيد حيث ان القيد هو الاباحة الواقعية الثابتة للشيء بعنوانه الاولى واصالة الاباحة انما ثبتت الاباحة الثابتة له بعنوانه الثانوي وان كان مفاده على نحو التخصيص فهو نظير التخصيص بامر منفصل ويدخل تحت المسألة السابقة كما لا يخفى .

موضوعه ومن ذلك يظهر أن ما التزم به الاستاذ (قدس سره) في السكفاية في مقام الجواب عن هذا التوهم من الفرق بين العناوين الاولى والثانية محل نظر بل منع إذ لو كان من قبيل الاطلاق والتقييد لا يفرق بين العناوين الاولى والثانية كما انه لو كان من قبيل العام والخاص فأيضاً لا يفرق بينهما وبعبارة اخرى انه لو صح التمسك بالعموم فيما لو شك في صحته وكان من قبيل التقييد لزم صحة التمسك بالاطلاق لاحراز ما يؤخذ في الموضوع وهو محل منع . وإلا لزم صلاحية اصالة الاطلاق لاحراز قيده الثابت بدليل منفصل فضلاً عن القيد المأخوذ في نفس متعلق ندره لرجوع الشك فيه الى الشك في تطبيق عنوان المطلق على المورد من غير فرق بين العناوين الاولى والعناوين الثانية كما لا يخفى .

التنبيه الخامس : لو شك في مصداقية فرد للعام مع العلم بخروجه عن حكم العام مثلاً يعلم بحرمة اكرام زيد ولسكن يشك في كونه عالماً لكي يكون خروجه من العام بنحو التخصيص بمعنى انه قد خرج عن حكم العام او ليس بعالم لكي يخرج عن العام بنحو التخصص بمعنى يخرج عن موضوع العام ففي هذه الصورة هل يتمسك بعموم العام في ذلك الفرد المشكوك مصداقيته أم لا وجهاً . ربما ينسب الى الشيخ الانصاري (قدس سره) تمسكه باصالة العموم فيما شك في مصداقيته للعام مع القطع بخروج ما شك عن حكم العام كما في الاطلاقات الواردة في ماء الاستنجاء لاثبات طهارته وكما يظهر من الاستاذ (قدس سره) في الصحيح والأعم من الرجوع الى اصالة العموم في رفع الشك في المصداق والحق عدم حجية اصالة العموم فيما لو شك في المصداقية للعام إذ مدرك ذلك هو السيرة وبناء العقلاء ولم يعلم بناوهم على العمل بالعموم في مشكوك المصداقية وإنما علم انها حجة فيما علم

بالفردية وشك في الخروج عن الحكم إن قلت مقتضى أن لكل قضية عكس النقيض بنحو يكون من لوازمها فقولنا كل عالم يجب اكرامه ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يجب اكرامه ليس بعالم فاذا ثبت أن زبداً لا يجب اكرامه وجب الحكم بانه ليس بعالم بعكس النقيض ولا ينافيه كون ذلك من اللوازم لان اصاله العموم تستفاد من الظهور وهو من الامارات وهي كما تكون حجة بالنسبة الى مدلولها المطابقي تكون حجة بالنسبة الى مدلولها الالتزامي فيكون العموم دالاً بمدلوله الالتزامي على ان كل ما لا يكون محكوماً بحكمه لا يكون من افراده لانا نقول ان اصاله الظهور من الامارات فلذا تكون مثبتاتها حجة إلا ان حجة كل شيء يكون بمقدار دلالة دليله ومن الواضح ان حجية الظهور بالنسبة الى مدلوله منشأ بناء العقلاء وبما انه من الأدلة اللبية فلذا يقتصر فيه على القدر المتيقن ولذا لا تثبت حجيته بالنسبة الى ما دل عليه بالالتزام وهو عكس نقيض القضية لعدم معلومية بناء العقلاء عليه فلا يحكم بحجيته بل يرجع الى اصاله عدم الحجية ولا مانع من التفكيك بين دلالة القضية على معناها المطابقي ودلائها على عكس النقيض بالدلالة الالتزامية . ودعوى ان بين القضية وعكس نقيضها تلازماً واقعياً فسيكف يدعى التفكيك بينهما ممنوعة . إذ التلازم بينهما ولو كان واقعياً عقلياً ، ولا يمكن انكاره الا أن الغرض هو انه ليس لنا طريق مثبت للحجية بالنسبة الى الدلالة الالتزامية فلا مانع للدعوى التفكيك في الحجية فلذا في جميع القضايا الظنية التعبدية بالنسبة الى الموجبة الكلية نقول بثبوت العموم فيها لجريان الاصل فيها ولا نقول به في عكس نقيضها لما عرفت من حجية اصاله العموم في الموجبة دون العكس كما لا يخفى .

العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

الفصل السادس هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص مطلقاً أم لا مطلقاً أم يفصل بين ما كان العام في معرض التخصيص فيجب الفحص عن المخصص أم لا يمكن في معرض التخصيص فلا يجب الفحص عنه أقوال قيل بالتفصيل استناداً إلى أن بناء العقلاء على اتباع ظهور العام فيما ينطبق عليه لكشفه نوعاً عن إرادة المتكلم لما ينطبق عليه بنحو يستقر ذلك الظهور التصديقي النوعي وذلك سيرة العقلاء على وجوب الأخذ بذلك الظهور إلا أنه إذا كان في معرض التخصيص لا يرون العقلاء حجته وليس ذلك من جهة عدم جريان مقدمات الحكمة بناء على فقد أحد المقدمات وهو لم يكن المولى في مقام البيان بل لما عرفت أن الاستدلال بالظهور ليس بسبب جريانها وإنما الأخذ بالظهور لأجل سيرة العقلاء على الأخذ به وإن العام إذا كان في معرض التخصيص لا ينعقد له ظهور .

ودعوى أن ذلك يوجب عدم الأخذ بالعام حتى بعد الفحص ممنوعة إذ احتمال التخصيص لا يرفع الظهور وإنما المعرضية توجب عدم تحقق الظهور بل ربما يقال بعدم العمل بالعام قبل الفحص مطلقاً للعلم الإجمالي بوجود مخصصات ومقيدات للعمومات الواردة في الكتاب والسنة كما هو الشأن بالنسبة إلى الأصل العملي فإنه لا يعمل به ما لم يتمحض عن الحجة للعلم الإجمالي بوجود محرمات وواجبات ودعوى أنه يلزم أن يعمل بالعام من دون فحص بعد الظفر بمقدار المعلوم إجمالاً لانهلال العلم الإجمالي بذلك مع أن الأصحاب يلزمون الفحص حتى في الشبهة الواحدة مع الظفر بأكثر ما علم إجمالاً ممنوعة إذ العلم بالمقيدات والمخصصات وإن

أوجب انحلال العلم الاجمالي لتردد المقيّدات والمخصّصات بين الأقل والأكثر فبوّخذ بالقدر المتيقن وهو الأقل وينفي الأكثر بالأصل إلا ان الأقل هو مردد بين المتباينات في جميع ابواب الفقه فلذا لا يمكن الأخذ بالعام ما لم يفحص وما ذكرنا أولى مما ذكره بعض الاعاظم من أن المعلوم بالاجمال اذا كان معنوّاً بعنوان غير عنوان السكينة وكان بذلك العنوان منجزاً فلا يوجب انحلاله وان أوجب انحلاله بحسب السكينة فاذا تنجز بذلك العنوان وهو كون المعلوم في الكتب الأربعة أو التي بأيدينا وكان ذلك منشراً في ابواب الفقه فلذا يجب الفحص عن المقيّدات والمخصّصات ولسكن لا يخفى ان تعنون المقيّدات والمخصّصات بعنوان خاص وكان ذلك مردداً بين الأقل والأكثر فانه يوجب انحلال العلم الاجمالي الى قدر متيقن وشك بدوي ولذا قلنا في الجواب عن هذه الشبهة لا يجب الفحص لانحلال العلم الاجمالي الى قدر متيقن وشك بدوي بما حاصله ان الأقل هو مردد بين المتباينين المنتشر في ابواب الفقه فلذا يجب الفحص عن ذلك .

الفصل السابع - في خطاب المشافهة

اختلفوا في أن الخطاب هل هو مختص بالحاضرين أم يشمل الحاضرين والغائبين بل المعدومين ؟ فنقول إن الخطاب على أنحاء تارة يكون بخطاب مثل (يا زيد يجب على الحاضرين كذا وعلى الغائبين كذا) وهذا النحو من الخطاب لا خلاف من أحد أنه يعم الغائبين والمعدومين ، واخرى يكون بلسان الحكاية عن موضوع التكليف كقوله يجب عليكم الصيام أو يجب عليكم الصلاة مثلاً . فان ظاهر هذا التكليف يشعر بخصوص الحاضرين فقط ومثل هذا في الأخبار كثير .

وفي مثله وقع النزاع ولسكن بناء الأصحاب في الفقه على الغاء الخصوصيات ولا يبعد أن يكون ذلك جارياً بحسب التناغم العربي فيعتقد لذلك ظهور ثانوي ، وثالثاً يكون الخطاب من قبيل يا أيها الذين آمنوا ، ويا أيها الناس فإن الخطاب يشتمل على كلمتين كلمة (يا) وهي تفيد الحضور وكلمة (أيها الناس) تفيد العموم ، فهاتان الكلمتان كل منهما يقتضي نفي الآخر فلا بد أن يأخذ بأحدهما والظاهر أنه كسائر الخطابات يقتضي الغاء الخصوصيات .

فان قلت إن المدومين لما لم يكونوا موجودين في مجلس الخطاب بل ولا موجودين أصلاً لا يعقل توجه التكليف إليهم .

قلنا هو في غاية المعقولية لو كان المقصود التكليف التعليلي لا التكليف الفعلي فيكون من قبيل الواجب الشرطي فيكون التكليف للمدومين متوجهاً إليهم على فرض وجودهم (١) فتحصل مما ذكرنا أنه ينعقد ظهور ثانوي للكلام بالغاء

(١) لا يخفى ان محل النزاع في صحة توجيه الخطاب للغائبين فضلاً عن المدومين أم لا يصح ، الظاهر امكانه عقلاً من غير فرق بين كون القضايا خارجية أو حقيقية كما انه لا يفرق بين كون الخطاب مفاد الهيئة أو مفاد الحرف لاحتياج الخطاب الى مخاطب ولا يلزم أن يكون موجوداً خارجياً بل لا يلزم أن يكون قابلاً للخطاب بل يكفي ادعاء شعوره كمثل (ايا جيل ثمان) ودعوى وضع اداة الخطاب (كذا) موضوعة لمن حضر مجلس الخطاب ممنوعة فانها موضوعة للخطاب واما بخصوص من حضر فلم يثبت على ان استعملها على نحو العناية والحجاز يكفي لاثبات المطلوب من صحة توجيه الخطاب للمدومين فضلاً عن الغائبين بان يفرض وجودها واما بالنسبة الى ثبوت الحكم البكلي للطبيعة فشمولها للمدومين فضلاً عن الغائبين مما لا اشكال فيه وينبغي ان يخرج عن محل النزاع لان نسبة الطبيعة الى الافراد الموجودة والمعدومة على حد سواء فافهم وتأمل .

الخصوصيات كما هو ديدنهم في مثل صحيحتي زرارة لا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك فإن هذه القاعدة ليست مخصوصة لزرارة بل تعمه وغيره فالأصحاب ألفوا الخصوصية فالحق في المسألة هو القول بالتعميم ولا يختص بالخاصين وقد ذكروا للتعميم وجوها غير ما ذكرنا ، الأول : أن المخاطب لابد وأن يكون موجوداً في مجلس الخطاب ولا يمكن توسع في وجوده بأن كان موجوداً فعلياً أو موجوداً تنزيلاً فيكون المعدومون مشمولين بهذا الخطاب بسبب التوسعة في الوجود .

وفيه أن هذا خلاف المحاورات العرفية إذ هي مبنية على أنهم لا يخاطبون إلا وأن يكون المخاطب موجوداً فعلياً في مجلس الخطاب ولا يكتفون بالمجلس الادعائي الثاني : أن ادوات الخطاب موضوعة للخطاب الإيقاعي الانشائي وهو غير مختص بالخاصين بل يعم المعدومين وفيه ما لا يخفى فإن وضع لفظة (يا) وإن كان كذلك إلا أنه بواسطة الكلام والخطاب صار له ظهور ثانوي بالخطاب الفعلي الحقيقي وهو لا يعم المعدومين .

الثالث : أن الخطاب وإن كان مختصاً بالخاصين إلا أن ملاك الحكم والمصلحة موجودة حتى في غير الخاصين فيكون ملاك الحكم والمصلحة أوسع من نفس التكليف .

فإن قلت : القدرة شرط في التكليف فمع عدم القدرة لا مصلحة والمعدومون لما كانوا غير موجودين لم يكونوا قادرين على امتثال التكليف فلا يكون فيه مصلحة وملاك المحبوبة .

قلت : فرق بين اعتبار القدرة في التكليف شرعاً وبين اعتبارها عقلاً

فان اعتبرت شرعاً أوجب زوال المصلحة في التكليف مع انتفاء القدرة وان
اعتبرت عقلاً فلا توجب زوال المصلحة عند انتفائها ، فلذا يتحقق الحكم عند
وجود القدرة لتحقيق ملاكه ولأجل ذلك ذهب الأصحاب الى صحة الصلاة
المبتلاة بالمرأحم الأهم لأن الضد إنما يزاحم فعلية التكليف وهذا هو المراد من
اطلاق المادة فانها شاملة لحالتي العجز والقدرة بخلاف الصيغة ، اذا عرفت ذلك
فاعلم ان المقام من هذا القبيل فان الخطاب وإن كان مختصاً بالحاضرين ولا يشمل
المعدومين والسكن المولى لم يجعله قيداً في متعلق حكمه فيكون من قبيل القدرة
المعتبرة عقلاً لا شرعاً هذا غاية ما يوجه به هذا الوجه والسكن لا يخفى ما فيه فانا
لا نتعقل اطلاقاً للعادة مع التقيد في طرف الهيئة لأن المادة الواقعة في حيز الحكم
لا يعقل اطلاقها مع تخصيص الحكم بل اطلاقها وتقييدها منوطان بالحكم فكذلك
الخطاب الملقى الى الحاضرين فانه لا يعقل تخصيصه بالحاضرين مع كون متعلقه
عاماً للحاضرين والمعدومين وغاية ما يتصور من اطلاق المادة أن تفرض القدرة
من القيود المنفصلة إذ جعلها من المتصلة لا يعقل معه اطلاق المادة ومع جعلها من
المنفصلة يمكن دعوى الاطلاق في طرف المادة للقادرين وغيرهم والسكن لا يمكن
دعوى الاطلاق بلحاظ المكلفين فالتزام الاطلاق بالنظر اليهم في غاية البعد .

ثمرة المسألة : ربما قيل بظهور الثمرة في هذا النزاع بانه على القول بالتعميم
يتمسك بظهور الكتاب بالنسبة الى المعدومين لسكونه حجة بالنسبة اليهم بخلافه
لو قلنا بأنه مختص بالحاضرين فلا يكون حجة بالنسبة الى المعدومين .
وفيه ما لا يخفى . بانه حجة الظواهر شاملة للمعدومين سواء كان الخطاب
مختصاً بالحاضرين أم عاماً للمعدومين .

وربما قيل بظهور الثمرة بانه على القول بالتعميم يمكن التمسك للمعدومين بالاطلاقات القرآنية ولا يحتاج الى تسرية الحكم بقاعدة الاشتراك وأما لو قلنا بانه لا تشمل المعدومين بل تخص بالحاضرين فلا يمكن التمسك بالاطلاقات القرآنية فلا بد على هذا من تسرية الحكم للمعدومين من قاعدة الاشتراك وهي ايضا لا تنفع لانها إنما تفيد رفع مدخلية الاشخاص واما احتمال الصفات العرضية التي تحدثل المدخل لا ترفعها وفيه ما لا يحفى اما اولا : ان هذه الثمرة عين تلك الثمرة وقد عرفت الجواب عن الاولى بان الاطلاقات هي حجة ويصح للمعدومين التمسك بها ولو قلنا باختصاص الخطاب للمعدومين ، واما ثانيا : لو سلمنا بان هذه الثمرة غير تلك الثمرة فنقول انه لو قلنا باختصاص الخطاب للحاضرين فهو أعما يمنع عن التمسك بالاطلاق بالنظر الى المعدومين واما التمسك بالاطلاق في حق المشافهين حتى يثبت التكليف الذي فهمناه من الخطاب للمشافهين الى انفسنا بقاعدة الاشتراك فلم يكن من التمسك بالاطلاق في حق المعدومين فائقدح مما ذكرنا انه لا ثمرة للنزاع بين القولين فان الحكم للمعدومين على القول بالتعميم يتمسك بالاطلاق من اول الأمر وعلى القول بالاختصاص يتمسك بالاطلاق في حق المشافهين ثم بواسطة قاعدة الاشتراك يثبت للمعدومين فلا ثمرة عملية تترتب على هذا النزاع فلا تغفل .

(١) تعقب العام بالضمير

الفصل الثامن : إذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض افراده فهل يجب تخصيصه ام لا ؟ وجهان بل قولان . والذي ينبغي ان يعلم ان تحرير المسألة على

(١) لا يخفى ان العام إذا تعقب ضميراً يرجع الى بعض افراده كمثل قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) الى (وبعولتهن أحق بردهن) فان ضمير بعولتهن يراد منه الرجعيات التي هي بعض أفراد المطلقات فينبغي ان يدور الأمر بين ان يراد من المرجع الذي هو المطلقات العموم فهو الاستخدام أو خصوص الرجعيات فهو التخصص وكلاهما خلاف الظاهر ولا يمكن لا يخفى أن ارتكاب خلاف الظاهر في التخصص مبني على كون استعمال العام في الباقي مجازاً واما بناء على ان الاستعمال في الباقي على نحو الحقيقة فلا يكون خلاف الظاهر كما ان الاستخدام انما يتصور فيما اذا كان استعمال العام في العموم مع ارادته للخصوص باعتبار كونه مرجعاً للضمير يوجب استعمال اللفظ في معنيين واما لو قلنا بان اللفظ دائماً مستعمل في معنى واحد وان القيود والخصوصيات تستفاد من دال آخر فليس في البين استخدام لكي يكون اصالة عدم الاستخدام معارضاً لاصالة العموم على ان التخصص لا يوجب تجوزاً في العام فلا موضوع للاستخدام مضافاً الى ان اصالة عدم الاستخدام انما تجري فيما اذا شك في المراد لانها من الاصول اللفظية ومن الواضح ان الاصول اللفظية تجري للكشف عن المرادات الواقعية ولا تجري فيما لو شك في كيفية المراد مع القطع باصل المراد كما في العام فان المراد منه معلوم في أن بعولتهن لخصوص الرجعيات وانما الكلام في انه يلزم التخصص أم لا فينبغي ان لا يجري في أصل المراد لخصوص القطع فكيف يجري في لازم المراد وهو التخصص =

اطلاقه باطل فان الضمير المتعقب بالعام وراجع على بعض افراده اما ان يكون من التوابع ويعد ملحقات به بان كان في كلام واحد فلا يبقى للعام ظهور بل يكون العام من المجمل لاقتراحه بما يصلح للقرينية ألهم الا ان يقال ان اصالة العموم حجيتها من باب التعبد لا من باب بناء العقلاء وهو خلاف التحقيق ، فالذي ينبغي ان يحرر موضع النزاع فيما لو كان العام في كلام ثم عقب بكلام آخر فيه ذلك العام ومتعقبا بضمير راجع الى بعض افراده حتى يبقى للعام الأول ظهور فيجري ذلك النزاع بانه هل مثل هذا العام الثاني المتعقب بالضمير الذي يعداه

= ان قلت انه مع فرض لا يجري بالنسبة الى أصل المراد لم لا يجري بالنسبة الى لازم المراد كما هو كذلك بالنسبة الى الأصل العملي فانه يجري بالنسبة الى لازم المراد مع عدم جريانه في أصل المراد الذي هو الملزوم كما بالنسبة الى اللحم المقود وبقي الصوف والوبر وان الأصل لا يجري في اللحم لفقده مع جريانه في صوفه ووبره من جهة كونه لازما ولا يلزم من عدم جريانه في الملزوم عدم جريانه في اللازم قلت فرق بين الأصول العملية والأصول اللفظية فان الأصل العملي تجري في اللازم ولولم يجر في الملزوم بخلاف الأصل اللفظي فانه يجري في اللازم مع جريانه في الملزوم لسكون مثبتته حجة بيان ذلك ان اللازم الشرعي انما هو في عرض ملزومه بالنسبة الى التعبد فكما ان التعبد يرد على نفس الملزوم يرد على نفس اللازم فينحل الأصل العملي الى تعبدين فمع عدم جريان أحدهما لا يلزم عدم جريان الآخر وليس كذلك مثبتته فان اثباته في طول اثبات الملزوم فاذا لم يجر بالنسبة الى الملزوم فكيف يجري بالنسبة الى اللازم فظهر مما ذكرنا ان الحق عود الضمير الى بعض افراد العام لا يوجب تصرفاً في العام كما هو واضح إذ تقيد الحكم في الجملة الشتملة على الضمير لا يوجب تقيد العام كما لا يخفى فافهم .

مخصص له فهل يخصص العام الأول أم لا لأن العام الأول لما كان ظهوره غير زائل فيكون حجة والحق في المسألة ان يقال بان العام الأول باق على ظهوره والعام الثاني بتخصيصه لم يرفع الظهور ولا يسري اجمال الثاني الى الاول .

تخصيص العام بمفهوم المخالفة

الفصل التاسع إذ اورد عام ثم ورد خاص دال بمفهوم المخالفة (١) فهل

(١) الذي يظهر من كلمات الأصحاب حصر الكلام في مفهوم المخالفة ولكن ينبغي تمييزه إذ نظر القائل بتقديم العام على المفهوم هو كونه من المنطوق والمنطوق أقوى من المفهوم وهذا لا يختص بمفهوم المخالفة بل يجري حتى في مفهوم الموافقة .

وتتقبح المقام هو انك قد عرفت في باب المفاهيم ان المفهوم لازماً بينا للمنطوق وهو ينقسم الى الموافق والمخالف والمراد بالموافق هو ما يكون موافقاً بالابحاج والسلب كما في قوله تعالى : (لا تقل لها ف) يستفاد منها انه لا تضربهما والوافق تارة يستفاد من الأولوية واخرى يستفاد من المساوات . اما الأول مثل حرمة الضرب المستفادة من حرمة التأفيف وهذه الاستفادة تحصل باحد وجهين أحدهما ان يكون من قبيل دلالة الألفاظ كأن يكون من باب التنبيه بالخاص على العام وهذه تكون من الدلالة اللفظية ثانيهما تكون من قبيل الدلالة العقلية كما لو دل على وجوب اكرام خدام العلماء بالمطابقة وحينئذ العقل يحكم بان اكرام العلماء بالارلوية واما ما يكون مستفاداً من التساوي فهو على قسمين أما أن يكون من العلة المنصوصة أو من العلة المستنبطة وظابط العلة المنصوصة هي ما يكون كبرى كلية على وجه يكون موضوع الحكم الخبري المعلن جزئياً حقيقياً لذلك الكبرى كقولنا الحمر حرام لانه مسكر والعلة المستنبطة تارة تكون دلة للحكم =

يخصص ذلك العام أم لا ؟ وجهان بل قولان : وتحقيق الحال ان العام والخاص إما ان يكونا في كلام واحد أو في كلامين وعلى كلا التقديرين فاما أن يكونا دلالتها على العموم والخصوص بحسب الوضع أو بالاطلاق أو يختلفين فان كان في

واخرى علة للتشريع وحيث انجر الكلام الى ذلك فلا بأس ببنيانه وهو يقع في مقامين المقام الأول فقد قسم أهل العقول الواسطة على قسمين واسطة في العروض واسطة في الثبوت ونعني بالواسطة في العروض ما يكون المحمول منسوبا الى عنوان كلي وذلك العنوان لما كان متحدداً مع شيء ينسب الى ذلك الشيء بالعرض والمجاز والواسطة في الثبوت عبارة عن جهة مقتضية لثبوت صفة لذات المعروض كما في عروض الادراك على الانسان لمكان اشتغاله على النفس الناطقة والفرق بينهما ان الواسطة في العروض هو انها في قوة كبرى كلية تطرد مع الافراد بخلاف الواسطة في الثبوت فانها تختلف الحال فيها فتارة تكون مطردة واخرى غير مطردة وبالجملة الواسطة في الثبوت يكون فيها الاطراد وعدمه بخلاف الواسطة في العروض فانها تختص بالاطراد واما علل الشرعية فهي من الواسطة الثبوتية فتارة تكون علة لنفس الحكم فتكون مطردة واخرى تكون علة للتشريع فلا تكون مطردة كمسألة اختلاط المياه بالنسبة الى العدة وأما تسريته الى بقية الافراد فيحتاج الى دليل آخر فتحصل مما ذكرنا ان منصوص العلة انما يكون على نحو الواسطة في العروض التي هي في قوة كبرى كلية فتكون مطردة بخلاف علة التشريع فانها لم تكن في قوة كبرى كلية فلا تكون مطردة . المقام الثاني في بيان احراز ان العلة المذكورة من أي قسم هل هي من العلة المنصوصة أو العلة التشريعية أو غيرها فنقول ان كون العلة المنصوصة التي هي عبارة عن كبرى كلية احرازها موقوف على كون العلة من الموضوعات القابلة لالفاظها الى المخاطب لا انها من الملكات التي احرازها بيد علام الغيوب كمثل ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر فان النهي عن ذلك

كلام واحد وفرضنا دلالتها بحسب الوضع كانا من باب التزاحم وحصل الاجمال إن تساوبا بحسب الظهور وإلا فإن كان هناك أظهر يؤخذ به وكذلك إذا كانت دلالتها بالاطلاق أما إذا كانت دلالة أحدهما بالوضع والآخر بالاطلاق

ليس قابلاً لأن يلتقى إلى المخاطب فلو كانت العلة المذكورة من قبيل ذلك فليست من العلة المنصوصة فإذا أحرز كون العلة من الموضوعات القابلة للإلقاء إلى المخاطب فحينئذ يقع التردد في أنها من قبيل العلة المنصوصة أو من قبيل علة الحكم إن استكشفنا أطراف العلة من الأمور الخارجية كاستقبح الناط أو غير ذلك أو يكون علة للتشريع إن لم نستفد ذلك فحينئذ يقع الكلام في وجه الاستفادة ببيان ذلك أن العلة المذكورة في الكلام تارة تكون لها جهة إضافة إلى المورد مثل الحمر حرام لاسكاره وأخرى لا يكون كذلك مثل الحمر حرام لأنه مسكر فإن كان من قبيل الأول فذكر العلة لا يحتاج إلى مؤنة بل علة الحرمة هو الاسكار الموجود في خصوص المورد ولا يتوقف صحته على ازيد من ذلك بخلاف الثاني فإن صحته موقوفة على الفراغ من وجود كبرى كلية حتى يكون المورد من مصاديق تلك العلة ولو لم تحرز الكبرى الكلية بل كان بمضيه حراماً وبمضيه ليس بحرام لا يصح هذا التعليل لأن التعليل بنحو الكبرى الكلية .

والحاصل أن التعليل إن كان لا يحتاج إلى إحراز كلية الكبرى بل صرف إضافة إلى المورد بالخصوص فليس من قبيل منصوص العلة فإن استفدنا من الأمور الخارجية أن العلة مطردة فهو علة الحكم والأفعلة التشريع وإن كانت صحة التعليل تتوقف على إحراز الكبرى كما في المثال الثاني فهو من باب منصوص العلة لا من باب علة التشريع وهذا النحو يقال له مفهوم الموافق وإن لم يصطلحوا عليه لا تطابق تعريفه عليه وهو ما كان الحكم بغير المذكور أولى من ثبوته للمذكور =

فيؤخذ ما كانت دلالاته بالوضع لأن دلالاته بالوضع تنجزية والدلالة بحسب الاطلاق
تعليقية لانها منوطة بعدم وجود البيان ولا اشكال في تقدم التنجزية على التعليقية
بل لا تعارض بينهما ولذا قلنا بعدم صلاحية الظهور الاطلاقي للقرينة بالنسبة الى
الظهور الوضعي فلا يضر بظهور العام لو اتصل به في الكلام وان كانا في كلامين
فان كان المتكلم بصدد بيان مراده فهذا الكلام بالخصوص فيقع التعارض بين
الظهورين سواء كان بحسب الوضع أو بحسب مقدمات الحكمة أو مختلفين وتوهم

-- وفي العلة المنصوصة استفادة الحكم لغير المذكور من علة الخطاب كما عرفت ان ذلك
ينطبق ايضاً على ما كانت بالدلالة اللفظية وعلى ما كانت بالدلالة العقلية القطعية .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان التعارض بين المفهوم الموافق مع العام يرجع الى
التعارض بين المنطوق والعام لانه بعد تسليم ان المنطوق من افراد المفهوم فكيف
يعقل ان لا يحصل التعارض بين العام والمنطوق مثلاً الآية لما دلت بالمطابقة على
حرمة التأنيف بالمطابقة ودلالة ذلك على حرمة ايذاء الوالدين اما بالدلالة اللفظية
أو بالدلالة العقلية القطعية فاذا قيس الى قوله مثلاً اضرب كل أحد لا بد وان يكون
التعارض بالقضية بما لها من المفهوم ولا يعقل التفكيك فاذا قدم المنطوق على العام
لا بد وان يقدم المفهوم ايضاً وإلا لزم التفكيك بين اللازم والمزوم هذا كله في
مفهوم الموافقة واما الكلام في مفهوم المخالفة فبعد الفراغ من استفادة المفهوم
فاذا كان اخص فيقدم في غير ما استفيد العموم والمفهوم من مقدمات الحكمة واما
مع استفادتهما منها فيشكل تقديم كل واحد منهما لصلاحية كل واحد منهما
لبيانية الآخر ولا يمكن لا يخفى ان الخاص لما كان هو الاقوى فيصالح للبيانية للعام
بخلاف العكس على تفصيل ذكرناه في تقريراتنا لبحث الاستاذ المحقق النائيني
(قدس سره) .

تقديم الظهور الوضعي على الاطلاقي فيما اذا كانا في كلامين ففيه ما لا يخفى فان ذلك مسلم لو كان البيان المانع عن الاطلاق مطلق البيان ولو كانا في كلامين واما لو قلنا بان البيان المانع عن الظهور الاطلاقي هو البيان الذي في كلام المتخاطب لا مطلقاً فلذا يكون كل منهما ظهوراً تنجزياً فلذا قلنا لا بد ان يعامل معهما معاملة اقوى الظهورين وذلك قد يختلف بحسب خصوصيات المورد في الفقه لعدم اندراجهم تحت ظابط فافهم .

تعقب الاستثناء جملاً

الفصل العاشر إذا تعقب الاستثناء جملاً فهل هو راجع الى الجميع أو الى الاخير ؟ أقول أولاً فليعلم انه لا اشكال في أن الاخيرة متيقنة على كل حال ولا أحد يشك فيه وينازع ثم ظاهر عبارة القوم النزاع في المحصص المتصل وان ظاهر عباراتهم ان الاستثناء من الجملة الاخيرة ، ذلك وايضاً لو كان النزاع في المنفصل لما كان الاخيرة متيقنة بل هي كغيرها وعلى كل حال فقد اشكل بالرجوع الى الجميع بانه يلزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى لأن كل جملة مستقلة بنفسها فارجاع الاستثناء الى الجميع يلزم ذلك المحذور ويدفعه ان الاخراج من الجميع يعد أمراً واحداً وانما تختلف خصوصيات الاخراج باختلاف كميّاته فان لوحظ المخرج والمخرج منه متكثرات انضمامية كان ذلك معنى واحداً من معاني (إلا) وان لوحظ متكثرات استقلالية كان ذلك معنى آخر فالف استقلال والانضمام يختلف بهما الاخراج فهما نظير كون العموم الاستقلالي والجموعي فاستعمال اللفظ بأحد هذين النحويين لم يكن من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى

نعم لو استعملت في كلا النحويين صار استعمال اللفظ في أكثر من معنى لسكن خلاف الفرض ولو اغمضنا عن ذلك فنقول هذا على خلاف المبني من وضع الحروف فإن التحقيق وضعها بالوضع العام والموضوع له عام وفاقاً للاستاذ وإن كان اختلافنا في كيفية الاعتبار فلا استاذ (قدس سره) يقول بالوضع العام والموضوع له عام بحيث تراه منعزلاً عن الخصوصيات منطبقاً عليها انطباق السكلي على جزئياته ومختارنا بالوضع العام والموضوع له عام ولسكن يرى منذ كما مع الخصوصيات ملحوظاً معها تبعاً وعلي كلا المسلكين فلا يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى والتحقيق أن رجوعه إلى الأخيرة متيقنة وغيره لا دليل عليه فتجري أصالة العموم فيما عدا الأخيرة (١) هذا إذا كان العموم وضعياً فلا يكون القيد صالحاً

(١) لا ينبغي أن صلاحية رجوع الاستثناء إلى الجميع بما لا يكاد ينكر ولا مانع من اتمكال التكلم عليه إذ الإرجاع إلى الجميع لا يلزم فيه محذور من ارتكاب خلاف الأصل أو لانه مجازاً من غير فرق بين القول بأن وضع الحروف عاماً أو خاصاً إذ تعدد المخرج لا يلزم منه تعدد الإخراج بل يمكن إخراج المستثنى من الجميع بإخراج واحد من غير فرق بين أن يكون الاستثناء بواسطة الحرف (كالا) أو بواسطة الاسم كمثل (سوى) فالحق في المقام هو عدم التمسك بأصالة العموم في الجميع لسقوطها عن الظهور لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية من غير فرق بين أن تكون الجمل السابقة مذكور فيها الموضوع والمحمول جميعاً كقوله أكرم العلماء وضياف السادات ووقر السكبار إلا الفساق وبين ما لم يكن كذلك بل يكون الموضوع واحداً لم يتكرر كقوله أكرم العلماء واضفهم ووقرهم بدعوى أن الاستثناء إنما هو إخراج من الموضوع باعتبار الحكم ففي صورة ذكر الموضوع مستقلاً وقد ذكر في الجملة الأخيرة فحينئذ الاستثناء يأخذ عمله لانه المتيقن بالرجوع -

للقرينية وأما إذا كان اطلاقاً فلا يكون في الجمل اطلاق لا لكونها متعقبة بما يصلح للقرينية بل لكون كل ظهور متوقفاً على عدم ظهور الغير وهو الدور الواضح هذا إذا كان المتعقب حرفاً (كلاً) وأما لو كان المتعقب اسماً مثل لفظة (سوى) فيما كان المستثنى قابلاً للانطباق على المخرج في كل جملة فإذا كان العام اطلاقاً وضمياً يؤخذ به ويقدم على اطلاق الاستثناء والمستثنى ولو قلنا برجوع اصالة العموم الى اصالة الظهور لورود ذلك على ذلك الاطلاق نعم بشكل الأمر لو قلنا بكون العموم اطلاقاً فجريان اصالة العموم يتوقف على عدم جريان الاطلاق كما ان جريان الاطلاق يتوقف على عدم جريان العموم فحينئذ ينتفي الظهور لا لاجل اتصال الكلام بما يصلح للقرينية كما لا يخفى.

= اليه وليس هناك ما يدل على الرجوع الى سائر الجمل فلا مانع من جريان اصالة العموم في الجمل السابقة سوى توهم وجود ما يصلح للقرينية وهو غير صالح لذلك إذ بعد ما كانت الجملة الأخيرة مشتملة على الموضوع ورجع الاستثناء اليها فقد اخذ الاستثناء محله فحينئذ لا يكون ما يوجب تضيق الموضوعات بخلاف ما اذا لم يذكر الموضوع إلا في صدر الكلام فرجوعه اليه مما لا اشكال فيه فلازمه رجوعه الى الجميع ممنوعة اذ هي دعوى بلا برهان فان الكلام ما دام لم ينقطع للعنكس له ان يلحق به ما يشاء والجملة الفاصلة ليست بمنزلة السكوت في الحيلولة ولا يخفى ان المقام من اظهر موارد احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية كما لا يخفى.

تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

الفصل الحادى عشر اختلفوا فى جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد أم لا على قولين والمانع ناظر الى أن الخبر ظني والكتاب قطعي والقطعي لا يعارض الظني ولا يمكن لا يخفى أن الخبر أيضاً قطعي بحسب الدلالة فكل واحد منهما قطعياً من وجه وظنياً من وجه آخر وثانياً أن التعارض إنما يكون بحسب الدلالة ولا اشكال فى قطعية الخبر فيقدم وربما يمنع من جهة الأخبار فان الأخبار الدالة على طرح ما خالف الكتاب وأنه زخرف وأنه اطرحه على الجدار ولا يمكن لا يخفى أن المراد بالمخالفة التباين لا بنحو العموم والخصوص وهذا كثير واقع فى لسانهم (ع) وربما يمنع بدعوى أن التعبد فى سند الخبر يعارضه التعبد فى دلالة الكتاب وليس أحدهما أولى وأقوى من الآخر حتى يقدم وفيه ما لا يخفى أن هذا يجري فى كل خاص تعبدى سواء كان العام من عمومات الكتاب أم لا وقد بينا أن الخاص مقدم على العام من جهة قوة دلالة كما لا يخفى .

تعارض العام مع الخاص

الفصل الثانى عشر إذا ورد خاص وعام متخالفان بحسب الحكم فهل يكون الخاص مخصصاً للعام أو ناسخاً لحكمه أو منسوخاً بالعام ؟ فيه أقوال وربما فصل بين ما كان مقارناً للعام أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل وبين ما كان وارداً بعد حضور وقت العمل فيكون فى الاول مخصصاً لا ناسخاً وفى الثانى ناسخاً لا مخصصاً ولا يمكن لا يخفى أن هذا التفصيل إنما يصح بعد تسليم مقدمتين

وهما عندنا ممنوعتان . أما الأولى : فتأخير البيان عن وقت الحاجة غير معقول فالخاص الوارد بعد حضور وقت العمل لا يعقل أن يكون مخصصاً بل ناسخاً وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة ولا يخفى من منع هذه المقدمة فإن من الممكن أن يؤخر البيان عن وقت الحاجة لمصلحة والحكمة تقتضي ذلك ثم ما المراد بالحاجة إن كانت حاجة المكلف فهو في غاية المعقولة إن كانت هناك مصلحة وإن كانت حاجة المولى وهي أن يكون بصدد بيان صرامه فهو في غاية عدم المعقولة وظاهر كلماتهم الأولى .

وأما الثانية ان النسخ رفع الحكم الفعلي الثابت في الواقعة للنسخة فلا يصالح الخاص الوارد قبل حضور وقت العمل إلا وأن يكون مخصصاً لامتناع النسخ مع هذا الفرض ولا يخفى ما فيه فإن البداء في الأحكام كالبدء في التكوينيات فإنه كما يجوز لمولى أن يظهر شيئاً لمصلحة ثم يبين خلافه فكذلك يجوز للمولى أن يظهر حكماً مشروطاً بشيء ثم يبين خلافه قبل حصوله فيكون على مسلك المشهور في الواجب المشروط رفع حكم غير فعلي وعلى مسلكنا أنه رفع حكم فعلي فلو ورد الخاص بعد العام يحتمل أن يكون مخصصاً سواء أكان قبل حضور وقت العمل أم بعده وكذلك أيضاً إذا كان العام بعد الخاص فيحتمل أن يكون ناسخاً ويحتمل أن يكون مخصصاً نعم لو كان الخاص مقدوراً بالعام لا يعقل هنا النسخ ، لان النسخ يفترق أن يمتضي زمان على الحكم المنسوخ وبالجملة فلا فرق في الخاص بين أن يكون متقدماً على حضور وقت العمل أو بعده في كونه ناسخاً أو مخصصاً فلا مجال للتفصيل وتقديم التخصيص على النسخ لأن أكثر الموضع لم يكن الكل هو التخصيص حتى اشتهر وقيل « ما من عام إلا وقد خص » بنى على تلك

المقدمتين اللتين منعناهما فلا بد من الرجوع الى الاصول العملية ويمكن دعوى أرجحية التخصيص لا من جهته بل من جهة اخرى فيقال فرق بين التخصيص والنسخ فان في التخصيص يستهجن خروج أكثر الأفراد بخلاف النسخ فانه لا يستهجن خروج أكثر الأفراد مثلاً لو قال المولى اكرم العلماء ثم اخرج منهم فلم يبق إلا اثنين أو ثلاثة استهجن بخلاف ما لو قال اكرم زيداً ونسخه بعد يوم وان لزم خروج أكثر الأفراد لظهور القضية في الاستمرار .

وسر الفرق بينهما يحتاج الى بيان مقدمة وهي : أن المتكلم ربما يلقي كلامه بلا غرض له الى قصد معناه بل ألقاه لأجل أن يتلقى السامع منه ويفهم من ظاهر كلامه ويتبع ذلك الظهور وربما يذكر اللفظ ويريد منه المعنى المجازي ويسمى تصرفاً في اللفظ وربما يلقي الى مخاطب كلاماً لا يعتقده أي المتكلم ولكن انما أتى به والقاء لأجل تصديق المخاطب مثل الأقوال السكاذبة ومثلها صدور الأخبار التي لا يعقل عليهم السكذب فيسمى بالتقية ويسمى تصرفاً في الجهة وليس مثل هذا التصرف مستعملاً في غير ما وضع له فلم يجز موضوعه الاصيل بل التصرف في الجهة إذ ظاهر المتكلم أن يكون بصدده بيان حكمة الواقعي فاذا لم يكن كذلك لم يرتكب مجازاً والنسخ من التصرف في الجهة فيمكن أن يبرز الحكم بما ظاهره الاستمرار ثم ينسخه وليس فيه محذور ولو كان الخارج بالنسخ أكثر من الداخل وباب التخصيص من التصرف بالدلالة . إذا عرفت أن باب النسخ غير باب التخصيص فاعلم انه فيما لو دار الامر بين النسخ والتخصيص يرجع الدوران الى التصرف في الدلالة أو في الجهة والمعروف عند الأصحاب تقديم جانب التصرف في الدلالة ولكن اختلفوا في وجهه فمنهم جعل وجهه شيوع التخصيص وقد عرفت ان ذلك مبنى على مقدمتين ممنوعتين عندنا ومنهم من قال انه كما كانت اصالة

الظهور معتبرة في الألفاظ كذلك أصالة الجهة فلو دار الأمر تمين رفع اليد عن الأولى لأن التعبد بأصالة الظهور إنما ينأتي بعد الفراغ عن أصالة الجهة إذ بعد التصرف في الجهة لا معنى لأصالة الظهور ولما لم يمكن جمعها روعي جانب أصالة الجهة حتى يمكن التعبد بأصالة الظهور فإذا بنى على عدم التصرف بالجهة فلا بد من التخصيص ويرد عليه أما أولاً فالمراد من اعتبار الجهة والدلالة إن كان المراد منه الجري على مقتضاه والعمل على طبقه فالجهة والدلالة متساويان إذ نسبتها إلى العمل كنسبة أجزاء تركيبه إلى المركب المؤتلف منها ليس لبعضها تقدم على بعض فإن المركب ينعدم بانعدام جزءه منه وأما ثانياً إن هذا إنما يتم فيما لو كان هناك دليل واحد لو تعارض فيه الجهتان لا في الدليلين كما هو مفروض الكلام .

وتحقيق المقام إن الخاص إن كان مقدماً على العام فإصالة العموم في ناحية العام إنما تتم إذا فرض كون الخاص أضعف من العام وأما مع فرض كون الخاص أقوى كان ذلك تخصصاً في اعتبار العام ولا يكون تخصصاً بخلاف ما إذا بنى على النسخ واعتبر العام بالنسخ يكون ذلك تخصصاً ومعلوم أنه لو دار الأمر بين التخصيص والتخصص أخذ بالتخصص وإن كان قبل حضور وقت العمل بالعام لزم العمل على مقتضى التخصيص ويطرح النسخ لأن النسخ لا بد من حضور وقت العمل وقبل حضوره لا أثر حتى ينسخ وإن ورد بعده يعامل معاملة النسخ بلا تراحم لأن أصالة الجهة جارية في العموم إلى أن يعلم الخاص فيكون قبل مجيء الخاص العام مبيناً للحكم الواقعي وبصدد البيان إلى مجيء الخاص في المدرك مع القوم مختلف فقد كنا أصالة الجهة في الخاص لو رده بعد حضور وقت العمل وعدم اعتبارها لو ورد قبل حضور وقت العمل وأما مدرّكهم فقد عرفت أنه مبني على مقدمتين غير مسلمتين عندنا .

(تنبيه) إن ما ذكرنا من الخاص بعد حضور وقت العمل لو كان لسان الخاص انه محكوم عليه من حين صدوره فانه يحكم بالنسخ وأما لو كان لسانه محكوماً عليه من حين الأزل فتقع المعارضة بين العام والخاص لما كان اقوى فيقدم على العام .

فان قلت كيف بعقل ان يكون دليل الخاص فيه دلالة على محكومية الخاص من الأزل وهل هو إلا كالتنشآت الوضعية حيث ان مضامينها من حين صدور الانشاء كالمسكية والزوجية والحريه والرقية قلت قياس مع الفارق فان المقام فيه جهة حكاية عما قبل كما يروي الراوي عن الامام (ع) بخلاف الانشاءات الوضعية فانها لم يكن فيها جهة حكاية عن مضامينها من حين صدور الانشاء . هذا كما فيما اذا علم بتاريخهما واما لو جعل تاريخهما فان كان الخاص دالا على تقدم حكمه من الازل بني على التخصيص إذ لا يخرج أمره من الفروض المحتملة فيه وكلها تبني على التخصيص دون النسخ واما اذا كان غير ناظر الى الازلية فيجب احتمال النسخ او التخصيص من جهة احتمال انه قبل وقت العمل او بعده وإن كان قبل وقت العمل يبني على التخصيص وإن كان بعده بني على النسخ وحيث لم يكن معين لاحد الاحتمالين ولم يكن مرجح في البين تمين الرجوع الى الاصول العملية . هذا ما اردنا بيانه من المقصد الرابع في العام والخاص والحمد لله رب العالمين .

المقصود الخامس في المطلق والمقيد وفيه فصول

الفصل الاول في تعريف المطلق فنقول عرف المطلق بما دل على شائع في جنسه والمراد بالجنس ما يشمل النوع والصنف أي مطلق ما كان سنخ الشيء المحفوظ في ضمن قيود طارئة عليه من غير فرق بين كونه موجوداً بين وجودات متعددة أو وجود واحد لا الجنس المنطقي أو النحوي المعبر عنه باسم الجنس أو علمه الخصوص بالسكريات الصادقة على الكثير والمراد بالشيوع ما احتمل انطباقه على القليل والكثير وهذا مما لا اشكال فيه وإنما الكلام في ان الشيوع داخل في حقيقة المطلق (١) أم يفهم ذلك من مقدمات الحكمة على قولين ينسب الأول

(١) وبيان حقيقة يتوقف على بيان امور الأول الظاهر ان معنى المطلق قد استعمل بما له من معناه اللغوي الذي هو الارسال والتقيد ضد الارسال وليس للاصوليين معنى آخر والتعاريف المذكورة له على ما ذكرنا ليست إلا تعاريف لفظية وهذا الاطلاق الذي هو بمعنى الارسال والتقيد ضده إنما هو من أوصاف المعاني حقيقة والألفاظ إنما يتصف بها بالعرض وهو تارة يتحقق في المعاني الافرادية واخرى يتحقق في المعاني التركيبية وليس الاطلاق في المعاني الافرادية مثل الاطلاق في المعاني التركيبية بل يختلفان فإن الاطلاق بين المعاني الافرادية يقتضي التوسعة بخلاف الاطلاق في المعاني التركيبية فإنه يقتضي التضييق كما ان اطلاق الأمر يقتضي الوجوب العملي التعيني النفسي واطلاق العقد يقتضي نقد البذل واخرى يقتضي التوسعة فأنقذ بذلك ان الاطلاق في المعاني التركيبية

الى المشهور والثاني الى المحقق سلطان العلماء (قدس سره) وهو الحق وفاقا
لاكثر من تأخر من المحققين وبيانه يحتاج الى تمهيد مقدمه وهي أن الوجود الذهني
ليس تحت جامع واحد ومن هذا يعلم أن محل الكلام انما هو في المعاني الافرادية
دون المعاني التركيبية كما لا يخفى الأمر الثاني ان المطلق تارة يكون من قبيل الطبيعة
واخرى يكون من قبيل الفرد المنتشر وهو النكرة وعلى أي تقدير اما أن يكون
في حيز النفي واخرى يكون في حيز الاثبات فان كان الحكم الوارد على النكرة
في حيز الاثبات يستفاد الايجاب الجزئي وان كان في حيز النفي يستفاد السلب وان
كان الحكم الوارد على الطبيعة في حيز النفي يستفاد السلب الكلّي وإلا فتارة يستفاد
الايجاب الجزئي كأن يكون متعلقاً للأمر وربما يستفاد الايجاب الكلّي كما في
مثل الوضعيات وهذه الأقسام ليست داخلّة في حقيقة المطلق وانما هي تنشأ من
الحكم الوارد في حيز النفي أو في حيز الاثبات وكيف كان فقد عرفوا المطلق بما
دل على شائع في جنسه فقد أشكل عليه بأنه لا يشتمل اقسام المطلق جميعها فانه
لا يعمل الحكم الوارد على الطبيعة ولا يمكن لا يخفى ان هذا الاشكال يرد على من
فسر الشيوع بالتردد واما لو فسرناه بما انتشر في جنسه لشمل القسمين وامل هذا
التعريف نشأ من الطبقة الوسطى كالتفتازاني القائلين بعدم وجود الكلّي الطبيعي
وايده بقية الأصحاب بالتسليم بتأويل الشيوع بالمعنى الثاني مضافاً الى ان الذي
يستفاد من قوله (بما دل) هو ان الاطلاق والتقييد من صفات الالفاظ لا من
صفات المعاني مع انك قد عرفت انها كالكلية والجزئية من صفات المعاني لا الالفاظ
فانقح بما ذكرنا ان معنى الاطلاق ليس إلا الارسال وهذا المعنى تارة يكون
في الطبيعة واخرى في النكرة فان كانت في الطبيعة فان كانت في حيز النفي افاد
العموم الشمولي وإلا فلا والفرق بين العموم الشمولي في المطلق والعام الاصولي
من وجهين الاول ان استفادة العموم من المطلق من جهة عدم البيان ولو احرز من -

كالوجود الخارجي فكما انه يشخص الماهية ويحددها ويجعلها جزء حقيقياً بعد ما كانت كلياً عقلياً وبصيرها مصداقاً لسكلي معرئ عن قيد التشخص فكذلك الوجود الذهني فانه ايضاً يحدد الماهية ويجعلها جزئياً ذهنياً بنحو لا ينطبق على = الأصل العقلائي وليس مدلول للفظه بخلاف العام الاصولي فان الشمول مدلوله اللفظي ولذا قلنا بتقديم العام الاصولي على المطلق الشمولي حيث انه يصلح لان يكون بياناً .

الثاني ان استفادة الشمول من المطلق بمجرد عدم البيان لا يكفي بل يحتاج الى مقدمة خارجية وهي كون الافراد متساوية الاقدام بالنسبة الى انطباق الطبيعة بخلاف العام الاصولي فان تساوي الاقدام فيه من مدلوله اللفظي ولذا قدم العام الاصولي على المطلق الشمولي حيث انه يصلح بياناً وبذلك ايضاً قلنا بتقديم المطلق الشمولي على المطلق البدلي حيث ان استفادة الاطلاق فيه انما يتم بعد احراز كون الافراد متساوية الاقدام بالنسبة اليه ومع شمول الاطلاق لبعض الافراد يخرجـه عن كونه متساوية الاقدام مع باقي الافراد وهذا بخلاف الاطلاق فانه لا يصاح لان يوجب خروج بعض ما ينطبق عليه المطلق الشمولي بمعنى كونه متساوياً مع باقي افراده وبالجملة الاطلاق الشمولي قابل لان يكون بياناً للمطلق البدلي فيكون حاكماً عليه كما لا يخفى .

الامر الثالث - ان التقابل بين الاطلاق والتقييد هل هو من باب الضدين أو من باب تقابل الايجاب والسلب أو من باب تقابل العدم والملسكة والمراد من تقابل الضدين امران وجوديان وتقابل الايجاب والسلب ما يرد على الماهية الامكانية بحيث لا يعتبر فيها شيء من الاشياء وتقابل العدم والملسكة ما يعتبر شيء زائد من طرف الوجود بحيث يكون المحل قابلاً لورود الاطلاق والتقييد فحينئذ بناء على مسلك المشهور من انه الموضوع للا بشرط القسمي أي بقيد الارسال يكون

كثيرين في الذهن إذ الوجود الذهني مع الوجود الخارجي يرتفعان من ابن واحد . فالماهية الموجودة في عالم الذهن لا بد وان تحدد بحد التجرد أو بحد عدمه = التقابل بينهما من قبيل تقابل الضدين لان الاطلاق والتقييد يكونان وجودين واما على ما هو التحقيق وفاقاً لسلطان العلماء (قدس سره) من انه موضوع الا بشرط المقسعي وان السريان يستفاد من مقدمات الحكم يكون التقابل تقابل العدم والمملكة لانه عليه لا بد وان يكون المحل قابلاً لورود الاطلاق والتقييد ولذا قلنا لو امتنع التقييد امتنع الاطلاق وبالعكس حيث انك قد عرفت انها امران اضافيان ولا يحتاج الى اقامة برهان لامتناع الآخر بل مجرد امتناع احدهما يوجب امتناع الآخر كما قلنا نظير ذلك في مبحث المقدمة الموصلة ومبحث التعبدية والتوصلي نعم لو كان التقابل تقابل الوجود والعدم الطارئ على نفس الماهيات الامكانية كانت لذلك وجه ولكن على ما هو التحقيق التقابل بينهما على ذلك الوجه لانها يردان على الاشياء بعند وجودها نظير الصفات الطارئة على الماهيات الموجودة كالقيام وغيره فان التقابل بينهما يكون من تقابل العدم والمملكة فان له باب عريض ومنه العدم النعتي وكالمشتقات فان التقابل بينهما وبين تقييدها تقابل الوجود والعدم الطارئ على الموضوع الموحود فانفدح مما ذكرنا ان تقابل العدم والمملكة يحتاج الى امرين الاول - ان يكون المحل قابلاً لورود الاطلاق والتقييد . الثاني - ان يكونا عارضين على الموضوع الموجود وإلا كان من تقابل الايجاب والسلب فافهم وتأمل .

الامر الرابع - الاطلاق الذي هو محل النزاع بين المشهور وسلطان العلماء ليس بالنسبة الى الجمل التركيبية فان الاطلاق فيها مستفاد من مقدمات الحكمة ولا يدعي احداً انه مستفاد من الوضع نعم لو قلنا بالوضع في المركبات كان لذلك القول وجه إلا ان الالتزام بالوضع للمركبات بديهي البطلان وانما النزاع بينهما

مثلا الرقبة لو لوحظت اما ان تلاحظ مجردة أي سارية في جميع الافراد أو تلاحظ مقيدة اي لم تكن سارية في جميع الافراد . والمراد بالمجرد مصداقه لا مفهومه فلا يعقل وجود الماهية في عالم الذهن بدون هذين الشئين بل لابد وان تكون مقيدة بالتجرد أو بعدمه ولا وجود لها مستقلا منحازة عن هذين إلا وأن تكون مندكة في أحدهما والماهية بلحاظ حد التجرد هي من المعقولات الاولى التي هي قابلة للانطباق على القليل والكثير وان كانت بلحاظ التقييد تكون من المعقولات الثانوية لان عنوان ضيق الطبيعة يمنع عن الانطباق على كثيرين فلذا عد من المعقولات الثانوية بخلاف الوجود الخارجي فانه ليس من المعقولات اصلا وانما هو من الموجودات الخارجية المباشرة للموجودات الذهنية . ولا يخفى انه لا جامع

= في المعاني الافرادية اذا عرفت ذلك فاعلم ان المعاني الافرادية تارة تلاحظ بما انها شخصية واخرى تلاحظ حالاتها وثالثة تلاحظ بمفاهيمها الكلية اما على الأول فهو خارج عن محل النزاع لعدم قبوله للاطلاق والتقييد لوضعه لشخص خاص وعلى الثاني ايضا خارج عن محل النزاع فانه وان أمكن الاطلاق والتقييد بالنسبة الى الحالات إلا انه من المسلم عند الكل انها ليست موضوعة لها فان الاطلاق بالنسبة اليها على القولين يستفاد من مقدمات الحكمة ولا يدعى أحد بان الاطلاق فيها مستفاد من الوضع وعلى الثالث فما كان من قبيل المعاني الحرفية خارج عن محل النزاع للملاحظة الآلية فيها وبذلك يخرجها عن قبولها للاتصاف بالاطلاق والتقييد فينحصر النزاع في المعاني الافرادية التي هي مفاهيم كلية على نحو المعاني الاسمية ومرجهه الى ان الاطلاق الذي هو بمعنى الارسال في قولنا اعتق رقبة بمعنى اي رقبة الى انه مدلول لفظي أم يستفاد من مقدمات الحكمة والمشهور على الأول وسلمان العلماء (قدس سره) ومن تأخر على الثاني فافهم .

بين حد التجرد والتقييد إذ لا يعقل أن يكون جامع بين شيئين متناقضين وهما الواحد والفاقد إلا بحفظ الماهية بين الحدين وبه يمكن تصور جامع بينهما إلا أنه لا وجود له مستقلاً بنحو ينحاز عنهما بل وجوده من ذلك في أحدهما وقد ذكرنا نظير ذلك في بحث المشتق بالنسبة إلى تصور مبدأ الاشتقاق . فقد ذكرنا أنه لا يعقل وجود مبدأ جامع بين اسم المصدر وغيره إذ يلزم أن يكون شيء واحد جامعاً بين الواحد والفاقد إلا بحفظ المبدأ بينهما بنحو يكون من ذلك في المشتقات وبذلك صورنا جامعاً بينهما إذا عرفت ذلك فاعلم أن سلطان العلماء (قدس سره) ذهب إلى أن الموضوع له في المطلق هو الجامع المجرد من كلا الحدين وأن كان في عالم الذهن لا بد وأن يقترن بأحدهما وهو الحق للتبادر فإن المتبادر من حاق لفظ المطلق هو تلك الماهية المعرأة عن كلا الحدين وذلك علامة وضع لفظ المطلق لها (١) والمشهور ذهب إلى أن الموضوع له هو الماهية المجردة والفرق بين المذهبين

(١) وقد ذكرنا في تقريراتنا لبحث الاستاذ المحقق النائيني (قدس سره) بأن تحقيق ما هو الحق يحتاج إلى تمهيد مقدمات الأولى أن أهل المعقول قسموا الماهيات السككية إلى اللا بشرط وبشرط لا وبشرط شيء وهذا التقسيم يكون دليلاً قطعياً على أن هناك مقسماً جامعاً لهذه الأقسام وأمرأ قابلاً للانقسام لهذه الأقسام ولا اشكال أن ذلك المقسم غير تلك الأقسام هو المسمى بالاشترط المقسمي وفي الحقيقة هذه المقدمة من الأصول الموضوعية المسلمة عندهم المقدمة الثانية ذكروا أن بشرط لا له معنيان الأول أن يطلقوا بشرط لا على الماهية المعرأة عن جميع الخصوصيات القابلة للانضمام إليه الخارجية والذهنية فيثبت ذلك لا يكون إلا كلياً عقلياً لا موطن له إلا في الذهن وبهذا المعنى يكون قابلاً لحمل المعقولات الثانوية عليه من السككية والجفسية ونحوها الثاني يطلق بشرط لا على المبادي المشتقات في قبالة المشتقات ويجمعون الفرق بين

هو انه على مذهب السلطان يكون استعمال لفظ المطلق في المقيد حقيقة وعلى مذهب المشهور مجازاً وبعبارة اخرى ان للماهيات اعتبارات تارة تلاحظ غير مقيدة بشيء.

المشتقات ومبادئها لا بشرط وبشرط لا ويضون من لا بشرط هو لا بشرط عما يتعملى به فيكون مشتقاً وبشرط عدم الاتحاد فيكون مبدأ كالفرق بين الجنس والهيولى والفصل والصورة والمراد من بشرط لا في المقام هو المعنى الاول حتى يكون من أقسام اللا بشرط المقسمي وحينئذ يكون المراد من لا بشرط ما يقابل هذا المعنى .

المقدمة الثالثة اضطربت كلمات أهل المعقول في المراد من السكلي الطبيعي الواقع فيه النزاع هل هو من الامور المتأصلة فيكون موجوداً في الخارج أم يكون من الامور المنترعة وليس في الخارج إلا الافراد وهل هو اللا بشرط القسمي أم اللا بشرط المقسمي ادعى المحقق السبزواري في المنظومة ان السكلي الطبيعي هو اللا بشرط المقسمي دون القسمي قال وان أوهم بعض السكيات كونه من اللا بشرط القسمي وتبعه على ذلك في التقريرات وصاحب الكفاية على ما يظهر منه حيث جعل اللا بشرط القسمي كلياً عقلياً وعبارة الاساطين كلها مصرحة في ان السكلي الطبيعي هو اللا بشرط القسمي كصاحب الشوارق والخواجة والقوشجي وليست عباراتهم موهمة كما أدعاه المحقق السبزواري بل مصرحة بذلك والحق ان السكلي الطبيعي عبارة عن اللا بشرط القسمي لا المقسمي وفاقا لاكثر الاساطين بيان ذلك هو أنك قد عرفت من المقدمة الاولى أن اللا بشرط المقسمي هو الجامع بين اللا بشرط القسمي الذي هو عبارة عن الجامع بين الخصوصيات الخارجية وبين بشرط شيء الذي هو عبارة عن المقيد ببعض الخصوصيات وبين بشرط لا الذي هو عبارة عن المعرى عن جميع الخصوصيات الذي لا موطن له إلا في الذهن وما يكون جامعاً بين ما هو وعائه في الذهن والخارج لا وجود له إلا في الذهن فلا يعقل أن يكون له محقق في الخارج حينئذ كيف يجمل كلياً طبيعياً الذي وقع =

من اعتبارات الماهية وتسمى باللابشرط المقسمي واخرى تلاحظ مرسله وهي المعبر عنه باللابشرط القسيمي وثالثة تلاحظ مقيدة بشيء خاص وهي المعبر عنه بالمقيد فلو

= فيه النزاع في تحققه في الخارج أم انه كالا نزعاً مع أن السكلي الطبيعي يحمل على افراده في الخارج بالحمل الشائع الصناعي ولو جعل السكلي الطبيعي عبارة عن اللا بشرط المقسمي فلا يحمل على ما في الخارج إلا باعتبار اللا بشرط القسيمي ثم ان الفرق بين لا بشرط القسيمي ولا بشرط المقسمي بحسب اللاحاظ وإلا بحسب الواقع لا فرق بينهما كما ذكره في التقارير لما عرفت من عدم معقولية أخذ اللاحاظ في الموضوع له ولا المستعمل فيه والمعجب من صاحب السكفاية بعد جعل اللا بشرط القسيمي كلياً عقلياً بني على كون اللا بشرط المقسمي هو السكلي الطبيعي ما لفظه (وبالجمله الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى وصرف المفهوم غير الملحوظ معه شيء أصلاً الذي هو المعنى بشرط شيء ولو كان ذلك الشيء هو الارسال والعموم البدلي ولا الملحوظ معه عدم لحاظ شيء معه الذي هو الماهية اللا بشرط القسيمي وذلك لوضوح صدقها بما لها من المعنى على الخارجيات بلا عناية التجريد كما هو قضية الاشتراط والتقييد فيها كما لا يخفى مع بداهة عدم صدق المفهوم بشرط العموم على فرد من الافراد ... الخ) .

أقول ليس المراد باللابشرط القسيمي إلا الجامع بين الافراد الخارجية القابلة للانطباق عليها حقيقة بلا احتياج عناية التجريد وليس من السكلي العقلي بل هو في الحقيقة منافي للسكلي العقلي إذ ليس المراد من التقييد بالارسال إلا أن ذات المرسل في قوة قوله سواء كان هذا أو ذاك وهذا المعنى من لوازم كونه جامعاً بين الافراد اذا عرفت ما مهدناه لك من المقدمات فأعلم انه وقع النزاع بين المشهور وسلطان العلماء في أن معنى المطلق هو اللا بشرط القسيمي أو معنى المطلق هو اللا بشرط المقسمي وأن استفادة اللا بشرط القسيمي من مقدمات الحكمة بخلافه .

استعمل لفظ المطلق في المقيد على الأول كما يقول سلطان العلماء يكون حقيقة وهو من قبيل تعدد الدال والمدلول وعلى الثاني يكون مجازاً إذ استعماله في المقيد -- على الاول فانها يستفاد بالوضع والحق هو ما اختاره سلطان العلماء لان الانسان مثلاً تارة يحمل عليه المعقولات الثانوية كالانسان كلي أو الانسان نوع واخرى تحمل عليه الامور الخارجية كالانسان قائم أو قاعد ومن الواضح ان نحو الاستعمال لا يختلف بل تراه في الجميع مستعملاً على نحو واحد فلا بد وان يكون مستعملاً في القدر الجامع القابل للانطباق على كل واحد من الافراد مضافاً الى أن مرتبة الالبشرط وبشرط شيء مرتبة الحكم بالنسبة الى الموضوع فينبذ كيف يكون اللفظ موضوعاً للمعنى المقيد مما يكون من مراتب الحكم . نوضح ما ذكرنا هو انه لو حصل الشك والتشكيك . فلا نشك في امور الاول ان معنى الاطلاق الذي لا بد من احرازه في باب المطلقات عبارة عما يرجع الى أي فرد مثلاً رقبة اي رقبة سواء كان هذه الاستفادة بالوضع أو بمقدمات الحكمة الثاني أن مرجع النزاع بين السلطان والمشهور أن هذه الاستفادة التي هي عبارة عن اي رقبة هل هي بالوضع كما عليه المشهور أم بمقدمات الحكمة كما عليه السلطان .

الثالث ان هذه الانقسامات التي ذكرها أهل المعقول من الالبشرط وبشرط لا وبشرط شيء لا بد وان يكون بينهما التباين حتى يكون كل واحد قسماً للآخر ولا يرجع أحدهما الى الآخر وإلا يلزم ثنية الأقسام ولا يحصل التلخيص وجعل الالبشرط القسمي من الكلّي العقلي ارجاع الالبشرط الى بشرط لا وكذلك ارجاعه الى بشرط شيء يوجب ثنية الأقسام مع أن الأقسام عند القوم ثلاثة فلا بد من عدم تداخل بعضها مع بعض بيان ذلك ان المراد من لا بشرط عبارة عن لا بشرط عن الخصوصيات الخارجية أو ما هو أعم من الخارجية والذهنية وبشرط لا عبارة عن كون الماهية معراة عن جميع الخصوصيات من الذهنية =

لا يكون مستعملاً فيما وضع له بل بكون في غير ما وضع له لكونه على ذلك موضوع الارسال والتقيد غير الارسال ان قلت كيف يمكن ان يضع الواضع

= وبشرط شيء عبارة عن التقييد بخصوصية خارجية وفي الحقيقة لا بشرط الذي هو مقابل لهذين القسمين هو لا بشرط عن هذين القسمين فان قلت قد ذكرت ان بشرط لا عبارة عن التجرد عن جميع الخصوصيات ولكن لا بد من لحاظه كذلك فحينئذ يكون مقيداً بتلك الخصوصية فيخرج عن بشرط لا ويدخل تحت بشرط شيء . قلنا ان لحاظه كذلك وان كان نحو وجوده في الذهن ولكن لم يلاحظ اليه نظراً استقلالياً بل يكون لحاظه اليه مرآة الى بقية الصور ومنه يعلم رفع الاشكال على ما يقال الانسان معدوم فان الحكم على معدومية الانسان هو نحو لوجود الانسان فكيف يحكم عليه بانه معدوم فان وجود الانسان انما أخذ مرآة للأفراد المدومة في الخارج . فالنظر اليه ليس إلا نظراً مرآئياً وبالجملة هذه الاقسام الثلاثة لا بد وان يكون لها جامع واقفي هو المقسم وكان نسبته الى الاقسام نسبة الكل الى افراده فحينئذ لا بد ان يكون الفرق بين اللا بشرط القسمي والمقسمي واقعياً لا بحسب الملاحظ كما في التقارير . ثم ان الكلبي الطبيعي هل هو عبارة عن اللا بشرط القسمي أم المقسمي قد تقدم انه محل للانظار والحقق السبزواري جعله عبارة عن اللا بشرط المقسمي وتبعه الشيخ الأنصاري كما في التقارير ، وصاحب الكفاية (قدس سرها) ولكن الاساطين ذهبوا الى خلاف ذلك فجعلوه عبارة عن اللا بشرط القسمي وتحقيق الكلام فيه هو أن الكلبي الطبيعي عبارة عما يقع في جواب السؤال عن حقيقته هو هو فحينئذ ان جعلنا بشرط لا من أفراد الماهية ولو كان وجوده ذهنياً فلا بد من القول بكون الكلبي الطبيعي هو الا بشرط المقسمي وان لم نجعله من افرادها وانما هو من المفاهيم المحضة فلا بد من القول بان الكلبي الطبيعي هو اللا بشرط القسمي والحق ان بشرط لا من المفاهيم المحضة وليس مصداقاً للا بشرط المقسمي . بيان ذلك ان مفهوم كل شيء عبارة عما يكون =

لشيء مع انه لا وجود له مستقلاً فان الماهية المهمة لا وجود لها في نفسها فن
الواضح ان الواضع عند وضع اللفظ لها لا بد وان يتصورها مستقلاً لكي يضع
اللفظ لذلك الملاحظ . قلت لا يلزم من وضع لفظ لمعنى ان يتصوره مستقلاً بل
يكفي ملاحظته لنفس المعنى الموضوع له تبعاً مثلاً يتصور ماهية محدودة بحد التجرد
واسكن لم يضع اللفظ لتلك الماهية المجردة بل للاعم منها ومن المحلولة لا يقال
كيف يمكن الامتثال على مذهب السلطان لانا نقول ان المقيد في عالم الذهن يرى
شيتين متعددين والمجرد يرى شيئاً واحداً ، والذي هو موضوع حكم العقل هو
ما يرى شيئاً واحداً الذي هو من المعقولات الاولى كما انه هو الذي تعينه

مدركا عقلاً في مقام التصور والمدرک العقلي انما يصير بشرط لا اذا لوحظ
مجرداً عن كل خصوصية ولحاظه كذلك ليس إلا لحاظه انه مفهوم محض وليس
لحاظه كذلك مرآة الى ما في الخارج وبهذا الاعتبار لا يكون مصداقاً للطبيعة
النوعية فلا يحمل عليه المعقولات الثانوية مثل النوعية والجسمية ولو كانت فرداً
ومصداقاً لحمل عليه ذلك ولا يتوهم ان هذا من النمل الافلاطونية لأنه على تقدير
تفسيرها بالافراد العقلية فهي في الحقيقة افراد ومصاديق وما نحن فيه من المفهوم
المحض الذي هو ليس فرداً ومصداقاً اذا عرفت ما ذكرناه من التوضيح فحينئذ
يترتب عليه النزاع بين المشهور وسلطان العلماء ومرجع ذلك الى ان الاطلاق على
المشهور يستفاد من الوضع بخلافه على قول سلطان العلماء فانه عليه يستفاد من
مقدمات الحكمة وقد عرفت ان الحق هو ذلك لما ذكرناه من الدليلين وحاصل
الاول الوجدان الذي هو لا يختلف فيه انحاء الاستعمالات في انطباقه على الافراد
العقلية والخارجية والثاني ان مرتبة لا بشرط وبشرط شيء وبشرط لا هي من
مراتب الحكم فكيف تؤخذ في الموضوع فلا تغفل .

مقدمات الحركة فتكون مقدمات الحركة على مذهبه معينة المراد وبالجمل أن الماهية مع الحد إن عدت هناك إثنية لم تكن من المعقولات الأولية التي هي قابلة للقليل والكثير فلم تنطبق على الخارجيات وإن لم يكن هناك إثنية بل ترى مع القيد شيئاً واحداً فتكون من المعقولات الأولية وتنطبق على ما في الخارج وبتقريب آخر أن الشيعاء المأخوذ في التعريف تارة يراد منه معنى قابلاً للانطباق بتمام معناه على القليل والكثير وبهذا المعنى قد أخذ في متعلق الأمر ولازمه انطباق تمامه على أول الوجود وذلك يقتضي السقوط وأخرى يراد منه الساري في ضمن الموجودات المتعددة ولازمه عدم انطباقه بتمام معناه على القليل بل لا ينطبق إلا على الكثير ولازمه تعدد الامثال وعدم سقوط التكليف وبهذا المعنى قد أخذ في النواحي بل وغالب الأحكام الوضعية كمثل (أحل الله البيع) وبين هذين النحويين تبين بنحو لا يتصور جامع بينهما إذ كيف يتصور جامع بين الواحد أي المأخوذ فيه خصوصية السريان الذي هو المعنى الثاني منها المعبر عنه بالطبيعة السارية وبين الفاقد غير المأخوذ فيه خصوصية بل اعتبر معرى عن جميع الخصوصيات القابلة للانطباق على القليل والكثير الذي هو المعنى الأول إلا بدعوى كون الجامع هو المعنى المحفوظ في ضمن الواحد والفاقد وحينئذ كما يمكن تصور الجامع بين هذين المعنيين من الشيعاء كذلك يمكن لنا دعوى تحقق جامع يجمع جميع تلك الصور المتصورة وهو المعنى المحفوظ بين الشيعاء الجامع لمعنييه وبين غيره الذي هو المحفوظ في ضمن المقيد غير القابل للصدق إلا على القليل وهذا الجامع كل مادة المحفوظة في ضمن هيئات المشتقات الحاككة عن مفهوم واحد ومنه يعلم أنه ليس نسبة الجامع المحفوظ بين المعاني المتصورة الثلاث المعبر عنه بالابشرط المقسمي بالنسبة إلى ما هو

المعبر عنه باللابشرط القسمي نسبة الكل الى الفرد بل نسبته اليه كنسبة منشأ
الانتزاع الى ما في الخارج فكما لم يكن منشأ الانتزاع الجامع في ضمن الافراد
الخارجية له وجود في الخارج في قبال مصداقه في الخارج كذلك اللابشرط القسمي
بالنسبة الى القسمي ليس له وجود في عالم الذهن في قبال وجوده وانما هو جهة
محفوظة في ضمن المعاني المتصورة المتعددة ولذا أمكننا أن نعبّر عن تلك الجهة
المحفوظة بان وجوده عين الوجودات الذهنية المتصورة وليست لتلك الجهة وجود
مستقل في الذهن في قبال تلك الصور الذهنية المتعددة كما لا يخفى .

وبيان أوضح ان بناء الأصحاب على ان اطلاق المطلق على أحد المعنيين
ليس على نحو المجازية ولازمه ان يكون المراد به الجهة المحفوظة بين نحوي الشيع
بنحو لا يكون له وجود مستقل في الذهن عارياً عن الجهتين نعم بناؤهم على مجازية
المطلق لو اريد منه التقييد بغير الشيع فاذا صح ذلك فلنا دعوى ان يراد من
المطلق معنى أوسع من ذلك بنحو يشمل النحو الثالث بان يراد منه معنى محفوظ
بين الجهتين وما هو في ضمن القيد غير جهة الشيع فينبذ يرد على المشهور بانه
لا وجه لاختصاص مفهوم المطلق بالشيع وذلك لانسياقه الى الذهن من حاق
اللفظ المعبر عنه بالطبيعة المهمة المناسب لكل لون وبمعبر آخر هو اللابشرط
القسمي الجامع لما هو مقيد بقيد غير الشيع والفاقد لجميع الخصوصيات الزائدة عن
الطبيعي القابل للانطباق على القليل والكثير المعبر عنه بالشيع واللابشرط
القسمي المحتاج اثباته الى مقدمات الحكمة ولذا يكون استعمال اللفظ في جميع المقامات
بنحو الحقيقة بنحو تكون الخصوصية مستفادة من دال آخر وقد عرفت ان تلك
الجهة المحفوظة في ضمن اللابشرط القسمي ويشترط شي المعبر عنها باللابشرط القسمي

ليست لها وجود في الذهن مستقل في قبال افراده بل هي موجودة في الذهن بعين وجود افراده .

ومما ذكرنا ظهر بطلان ما قيل من الفرق بين اللا بشرط المقسمي واللا بشرط المقسمي بدعوى ان المقسمي الماهية المجردة حتى عن قيد التجرد والقسمي هو الماهية المقيدة بقيد التجرد الذهني لوضوح ان مع هذا القيد كيف يعقل انطباقه على ما في الخارج على ان بناء الأصحاب ان اللا بشرط المقسمي قابل للانطباق على القليل والكثير وصلاحيته لذلك يحصل من مقدمات الحسنة كما هو قضية أخذ المطلق في حيز الأمر كما انه ظهر بطلان الفرق بينها بدعوى ان المقسمي عبارة عن ان الملاحظ نفس ذاته يماله من الذاتيات والقسمي هو الملاحظ معه أمر خارج عن ذاته من غير فرق بين كون الخارج عن الذات أمراً عديمياً أم وجودياً أو الأعم منها لبداية ان الماهية مع لحاظ تجردها عن عوارضها الخارجية تكون قابلة للانطباق على القليل والكثير وهو الذي تثبته مقدمات الحسنة بالنسبة الى ما أخذ في حيز الأوامر المعبر عنه باللا بشرط المقسمي فعليه ليس لنا لا بشرط المقسمي الا ان يدعى كما ينسب الى البعض بانه عين وجود افراده في الذهن وليس له وجود مستقل في قبال الافراد فينبغي ان يرجع الى ما قلنا من ان تلك الجهة المحفوظة في ضمن الافراد الذهنية ليس لها وجود في الذهن في قبال الافراد في الذهن بل وجودها معنى وجود الافراد وهذا الجامع المحفوظ بين اللا بشرط المقسمي وبشرط شيء هو المتبادر من لفظ المطلق بنحو استفادة تلك الخصوصيات من دال آخر وليست تلك الخصوصيات مستفادة من حاق اللفظ ولذا قلنا ان الحق هو قول سلطان العلماء (قدس سره) كما لا يخفى .

ما يدل على المطلق

الفصل الثاني في بيان ما يدل على المطلق وقد ذكرنا له أموراً : منها اسم الجنس كرجل و فرس و انسان ، وعرفنا به أنه صرف المفهوم من غير ملاحظة شيء معه ومقتضى ذلك أن يكون اسم الجنس موضوعاً لذات الماهية المحفوظة في الذهن في ضمن صور متباينة حسب تباين اعتبارات الماهية من دون أخذ خصوصية الفقدان والوجدان وإن كانت تلك الماهية لا تنفك في الذهن عن تلك الاعتبارات فيكون المعنى في الذهن متحققاً بنفسه ولا يكون له حد خاص وصورة مخصوصة فيه فحالها في الذهن كالكل الطبيعي في حال اجتماعه مع الخصوصيات الشخصية وحينئذ فطبع اللفظ ليس فيه اقتضاء لمعنى صالح للانطباق على القليل والكثير أو لمعنى مضيق غير صالح لذلك بل ذلك المعنى ذات المبهم مجتمع مع كل من اعتبارات الماهية ككونها فاقدة لجميع الخصوصيات أو مقيدة بخصوصية من تلك الخصوصيات قال الأستاذ (قدس سره) في السكجاية ما لفظه (الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى وصرف المفهوم غير الملحوظ معه شيء أصلاً (١) ... الخ) وتكون تلك (١) توضيحه أن للماهية اعتبارات متعددة فتارة نلاحظ بذاتها من دون اعتبار زيادة عليها وأخرى مع اعتبار زيادة من نسخها وثالثة اعتبار زيادة من غير نسخها وعلى الأخير إما أن يكون وجودياً أم عديمياً فإن كان وجودياً فتسمى الماهية بشرط شيء وإن كان عديمياً فتسمى بشرط لا شيء وهما نوعان من المقيد ، وعلى الثاني فما كان من نسخ الماهية فتارة ننحو الاستيعاب فتسمى بالماهية السارية

الخصوصيات مستفادة من دال آخر كمثل مقدمات الحكمة أو لفظ يدل على تقييد الماهية بأحد القيود وإلى ذلك يرجع كلام سلطان العلماء (قدس سره) من أن لفظ المطلق موضوع إلى الماهية المعرأة عن حيثية السعة والضيق فإن المراد من عرائنها في مقام الوضع لا في مقام الذهن وقد عرفت أن ذلك مما يقتضيه الوجدان من تبادل المعنى المناسب مع جميع تلك الخصوصيات وذلك هو المعنى المحفوظ في ضمن جميع الاعتبارات والحدود بلا استقلال بنفسه في مقام الذهن المعبر عنه بالماهية المبهم باعتبار كون تلك الماهية متحققة في الذهن بلا حد في نفسها مستقلا بل هي متحققة في ضمن الحدود الزائدة عن حيز الوضع وتكون كالمادة السارية في ضمن المشتقات فإنها متشكلة بأحد صور الاشتقاقية فلذا قلنا في مبحث المشتق بوضع لفظ المادة إلى المعنى المبهم السارى في ضمن الصور المتباينة وهو الجامع لجميع تلك الخصوصيات المتباينة من دون وجود لها مستقلا بنفسها بل وجودها في ضمن تلك الهيئات الخاصة كما لا يخفى .

ومنها علم الجنس كاسامة فإنه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء فيه

— والمطلق الشمولي وإن كان بنحو البدلية فتسمى بالماهية على البدل والمطلق البدلي وعلى الأول فتارة تلحظ بذاتها تفصيلا فهي السامة باللبشرط القسمي والماهية قد أخذت بنحو صرف الوجود وهذا القسم مع ما قبله من الماهية المطلقة وأخرى تلحظ الماهية من حيث الإطلاق والتقييد فهي الماهية المهملة المعبر عنها باللبشرط القسمي وهو الجامع بين جميع أقسام الماهية وقد ذهب سلطان العلماء وجملة ممن تأخر عنه بوضع لفظ المطلق له خلافا للمشهور على تفصيل ذكرناه في حاشيتنا على الكفاية

فلذا صح انطباقه على القليل والكثير فهو كاسم الجنس وان كان فرق بينهما من حيث التعريف باعتبار انه قد أخذ في مفهوم علم الجنس الاشارة الذهنية وذلك يوجب ترتيب أحكام المعرفة عليه فان حقيقة الاشارة نحو توجه النفس الى الصور وهو غير مرتبط بعالم اللاحاظ السكي يشكل بانه لا ينطبق على ما في الخارج ولذا ترى عند لحاظ صور متعددة توجه النفس الى بعضها دون البعض الآخر وتشير الى ان بعضها أحسن من البعض فحينئذ يكون التقييد بمثل ذلك لا يضر بانطباقه على ما في الخارج فدعوى ان التقييد بمثل ذلك يوجب عدم انطباقي القيد به على ما في الخارج في غير محلها لما عرفت أن ذلك لو كان من سنخ اللاحاظ لأوجب ذلك عدم الانطباق إلا أنك قد عرفت ان توجيه النفس والاشارة ليست من سنخ اللاحاظ على انه لو كان من سنخ اللاحاظ قلنا بان علم الجنس موضوع للطبيعة بالاحاظ التعيين السكي يترتب عليه احكام المعرفة حقيقة لا (لفظاً) (١) فيشكل عليه

(١) الذي يظهر من بعض كلمات اعلام أهل العربية هو أن تعريف اسم الجنس لفظي كالتأنيث اللفظي كمثّل غرفة وبشرى وصحراء قال الشيخ نجم الأئمة (قدس سره) فالحق ان العلمية في مثل اسامة لفظي وقال في مبحث العلم اذا كان لنا تأنيث لفظي كغرفة وبشرى وصحراء ونسبة لفظية نحو كرسي فلا بأس أن يكون لنا تعريف لفظي اما باللام كما ذكرنا قبل وأما بالعلمية كما في اسامة وبذلك قال الاستاذ المحقق الخراساني في كفايته ما لفظه : (لكن التحقيق انه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه اصلاً كاسم الجنس والتعريف فيه لفظي) والظاهر أن المراد من التعيين الذهني في كلمات القوم كون المعنى له مطابق في الذهن وذلك يوجب نحواً من التمييز كالتعيين الحاصل للمعهود الذكرى والخارجي غاية الأمر ان منشأ حضور المطابق الذهني يختلف فتارة يكون منشأه تقدم الذكر =

بعدم الانطباق على ما في الخارج ولكن لا ينبغي إن هذا الاشكال إنما يتم لو كان التعيين جزءاً أو قيداً للموضوع له إذ لا يعقل انطباق ما هو مقيد بخصوصية لا توجد إلا في الذهن على ما في الخارج وأما إذا لم يؤخذ القيد على هذا النحو بل أخذ على نحو الرأية بان يكون مرآة وإشارة إلى المعنى الموضوع له الذي هو الطبيعة وليست بما هي بل بما هي حصة مساوقة للخصوصية الذهنية بنحو خروج القيد والتقييد بان يكون لفظ علم الجنس موضوعاً لنفس ذات المعنى التي تعلق بها الإشارة ويكون المعنى قد أخذ بالنسبة إليها على نحو التوأمية وبذلك يفرق عن اسم الجنس فانه موضوع لنفس المعنى غير المقيد لما يشار إليه أو بما لا يشار إليه وبما ذكرنا من الفرق عد علم الجنس من المعرفة حقيقة ولا يخفى أن الفرق بين الجنس واسم الجنس هو الفرق بين المعاني الاسمية والحرفية على ما ذكرنا في المعنى الحرفي من أنه عبارة عن معنى توأم مع الاحاط الآلي والمعنى الاسمي هو التوأم مع الاحاط الاستقلالي وعلى ذلك يحملنا عبارة الفصول فلذا لم ترد عليه الاشكالات الثلاثة التي

أما صريحاً أو ضمناً ، وأخرى حضوره الخارجي وثالثة غير ذلك كإسامة مثلاً فانها موضوعة لنفس الأسد المتعين حضوره في ذهن السامع قبل الكلام كالمعرف بلام الجنس فانه كعلمه غاية الأمر ان في المعرفة بلام الجنس يستفاد التعيين من لاه وفي علم الجنس يستفاد من لفظه وهكذا لام العهد الذهني فانه كلام الجنس غاية الأمر الفرق بينهما ان مدلول الأول الفرد المنتشر ومدلول الثاني نفس الجنس .

وبالجملة الموضوع في علم الجنس هو المعنى الذي له مطابق في الذهن وبذلك بعد علم الجنس من المعرفة حقيقة كما هو شأن المعارف من كونها حاكيات عن المفاهيم بما انها لها مطابق في الذهن فلا تغفل .

ذكرها الأستاذ (قدس سره) .

ومنها الجمع المحلى بالالف واللام فقد قيل بدلالته على العموم لأجل دلالة اللام على التعمين ولا تعين إلا للمرتبة الأخيرة والظاهر استفادة ذلك من الاطلاق لا من الوضع فدعوى دلالة عليه بالوضع في غير محلها لعدم وضع المدخول لذلك كما ان دعوى ان دلالة على العموم ناش من التعمين حيث لا تعين إلا للمرتبة الأخيرة محل اشكال فلذا الحق استفادة المرتبة الأخيرة التي هي الاستفراق من الاطلاق الناشئ من مقدمات الحكمة وفاقا للأستاذ (قدس سره) في العام والخاص ما لفظه (بل إنما يفيد فيما اذا اقتضته مقدمات الحكمة) فلا تغفل .

ومنها النكرة كرجل مثلاً فانه قيل انها من المطلق بتقريب أن معناه هو مفهوم الواحد الصالح للانطباق على القليل والكثير ولكن لا يخفى ما فيه للفرق بين النكرة ومفهوم الواحد فان النكرة يعتبر فيها التشخيص الخارجي وأما التردد حصل من عدم معرفة الحد الخارجي بخلاف الواحد فانه لم يؤخذ فيه الخصوصية الخارجية فينطبق على القليل والكثير ولذا عد الواحد واسم الجنس من قبيل الكلّي والنكرة من قبيل الجزئي الحقيقي ، فلو قيل أكرم واحداً فانه يحصل الامتثال لو أكرم جماعة بخلاف ما لو قال أكرم رجلاً فانه لا يمثل بالجميع بل بأحدهم وقد عرفت سر ذلك فان النكرة لما كانت الخصوصية الخارجية داخلة من مفهومها صارت مأخوذة في حيز الطلب بخلاف الواحد فانه لما لم تكن الخصوصية داخلة في مفهومه فلذا لم تكن مأخوذة في حيز الطلب فما ذكره الأستاذ (قدس سره) في السكينة ما لفظه (من كونها قابلاً للانطباق) مبني على كون معنى النكرة كلياً طبيعياً قد قيد بمفهوم الوحدة فيكون كمثل الرجل العالم العادل الصالح للانطباق

على الكثير انطباقاً عرضياً واسكنه محل منع اذ الوحدة المأخوذة في معنى النكرة هي الحاكية عن التشخص الخارجي وحينئذ غير صالح للانطباق على الواحد على البديل وبذلك يمتاز عن اسم الجنس ولهظ الواحد وبتقريب آخر ان مفهوم النكرة هي الطبيعة المقيدة يكونها في ضمن أحد الشخصيات بنحو يكون القيد هو التشخص غير المعين فينطبق على الخارج على البديل وذلك يلزم الفرد وحينئذ يكون قابلاً للصدق على كثيرين بواسطة عدم تعينه واقعاً وبذلك يمتاز عن اسم الجنس فان قبوله للانطباق على كثيرين انطباقاً عرضياً فالنكرة هي وسط بين اسم الجنس والفرد فهي تشارك اسم الجنس في قبولها للصدق على كثيرين وتمتاز عنه بان الصدق فيها على البديل وفيه صدقاً عرضياً كما انه يمتاز على الفرد بقبولها للصدق على كثيرين دونه لعدم صدقه على ذلك ولذا عبر عنه بالفرد المنتشر لأخذ التشخص في مفهومه وبذلك يكون فرداً ولأجل عدم تعيين القيد كان القيد منتشراً بالنسبة الى الخصوصيات المتميزة بنحو يصلح للانطباق على كل منها انطباقاً بديلاً .

ودعوى ان النكرة كاسم الجنس في قبولها للانطباق على كثيرين انطباقاً عرضياً فهي انما تتم هذه الدعوى بناء على أخذ مفهوم الوحدة في مفهوم النكرة واسكنك قد عرفت فسادها إذ ذلك ينافي كون النكرة فيها معنى الفردية ولازم ذلك أخذ مصداق التشخص في مفهومها فحينئذ يكون انطباقها على كثيرين انطباقاً تبادلياً وهي كالقرد المنتشر من حيث أخذ مصداق التعيين الذاتي في قبالة الفرد المعين فان أخذ التشخص فيه بنحو يكون عرضياً ملحوظاً في قبالة الغير الطارد لغيره وبذلك صح اطلاق المطلق عليه بهذا الاحتياط بخلاف الفرد المعين فانه لا يطلق عليه المطلق لعدم شيوع له من حيث الفردية .

نعم لا مانع من صحة اطلاق المطلق من حيث الحالات . ثم لا يخفى ان النكرة تطلق على اسم الجنس باعتبار كونها حاكية عن نفس الطبيعة العارية عن اداة التعريف بلام أو غيره كما هو المعروف عند علماء العربية أن اسم الجنس نكرة في قبال علم الجنس أو المرف بلامه فحينئذ يكون هذا الاطلاق على اسم الجنس القابل للصدق على كثيرين صدقاً عرضياً وبهذا الاطلاق تمتاز النكرة عن الفرد المنتشر لكونها أوسع منه إذ لا يطلق الفرد المنتشر على الاطلاق الثاني بل ربما يقال بان تعريفها بالمعنى الثاني يغير تعريفها بالمعنى الأول حيث انها على الثاني تكون من الماهيات البسيطة ويكون تعريفها كعلم الجنس أو المرف بلامه قابلاً للانطباق على كثيرين انطباقاً عرضياً بخلاف تعريفها على المعنى الأول فانه غير صالح للصدق على كثيرين وهو المعبر عنه بالفرد المعين .

كما أن النكرة تطلق على الفرد المعين كما لو قال جاءني رجل حيث أن الأخبار تحكي عن واقع معلوم .

فتمحصل مما ذكرنا أن النكرة لها اطلاق ثلاث تطلق على الفرد المنتشر وعلى مفهوم اسم الجنس ، وعلى الفرد المعين ، وعلى الأولين يطلق عليها اسم المطلق لقبولها الانطباق على كثيرين في قبال المعنى الأخير غير القابل للانطباق عليها ، غاية الأمر أن الاطلاق بالمعنى الأول قبولها للانطباق على كثيرين انطباقاً بديلاً ، وعلى الثاني انطباقاً عرضياً . ومما ذكرنا ظهر الفرق بين جتي برجل وجاءني رجل فان الأخبار تحكي عن واقع معلوم والانشاء لا يحكيه بل يتعلق برجل لا تعين له في عالم الخارج فالفرق بينهما نشيء من الخصوصية الكلامية وهي لا توجب تغايراً في الحقيقة والذات كما لا يخفى .

مقدمات الحكمة

الفصل الثالث في بيان جريان مقدمات الحكمة فنقول ان دلالة المطلق كرجل مثلاً على الماهية المبهمة المعبر عنها بالالبشرط المقسمي بالوضع وان الشباع والسريان خارج عما وضع له ويستفاد من دال آخر وهو الحكمة وهي تتوقف على مقدمات وهي كون المتكلم بصدد بيان تمام مراده بهذا الكلام ولم تقم قرينة ولم يكن هناك قدر متيقن فمع هذه المقدمات (١) يحكم العقل بالاطلاق جزماً . إن

(١) ذكرنا في تقريرنا لهذا البحث الاستاذ المحقق البائني (قدس سره) في بيان مقدمات الحكمة انها على ثلاثة أقسام :

الأول أن يكون المحل قابلاً لورود الاطلاق والتقييد فلا يجري ما اذا لم يكن كذلك كالتعبدية والتوصلية فانها غير قابلين لطرو الاطلاق والتقييد .
الثاني ان يكون المولى في مقام البيان لا في مقام التشريع أو في مقام بيان حكم آخر فاذا لم يكن في مقام البيان بل كان في مقام التشريع كمثل اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ونحو ذلك مما يكون لبيان أصل التشريع فلا يجوز التمسك بالاطلاق وكذلك اذا كان في بيان التعرض لحكم آخر كقوله (كلوا ما امسكن) فانه في بيان حلية الأكل وليس في بيان طهارة محل العضو الذي عضه السكب المعلوم حتى يتمسك بالاطلاق فيحكم بجواز أكل موضع العض من دون تطهير ، واما فيما اذا لم يكن في مقام التشريع ولا لبيان حكم آخر فبأي شيء يتمسك الاطلاق فنقول يمكن ذلك بالأصل العقلاني الجاري في كل متكلم ، فان الأصل في كل من تكلم بكلام ان يكون كلامه كاشفاً للمراد وانه ليس في مقام الاجمال والاهمال . =

كانت المقدمات جزمية وإلا فظنية فبجريان هذه المقدمات نستكشف مراد المولى وربما يستشكل ويقال أن عندنا مرحلتين ومقامين مقام الواقع ومقام الحجية

الثالث عدم وجود قيد وأنه من عدم وجود القيد يستكشف أنه أراد الإطلاق وإلا لأخل بفرضه ولا يفرق بين استفادة القيدية من المتصل والمنفصل وإن كان فيه فرق من جهة أخرى حيث أن المتصل يرفع الظهور المساوق لما قال والمنفصل يرفع الدلالة التصديقية المساوقة لما أراد إلا أنه بالنسبة إلى ما نحن فيه لا يفرق الحال فيه إذا تمت هذه المقدمات يستكشف من العدم في مقام الإثبات العدم في مقام الثبوت فإذا حصل ذلك تم الإطلاق ويؤخذ به وبذلك يكون حجة ولا يحتاج إلى إضافة ما هو المنقول عن شريف العلماء حتى صار متداولاً في السنة تلامذته كصاحب الضوابط وغيره بأنه لو كان للبعض لسان ترجيحاً بدون مرجح ولو كان للبعض المعين لينه فإن هذه المقدمة وإن كانت صحيحة في نفسها إلا أنه لا يحتاج إليها في هذا المقام وإنما يحتاج إليها فيما لو علم إجمالاً بخروج بعض الأفراد ولكن شك في أنه أي شيء هو المراد فيحتاج إلى ذلك من غير فرق بين الأدلة اللفظية والاصول العملية كما أنه أيضاً لا يحتاج إلى إحرار كون المتكلم حكماً كما يستفاد من بعض العبارات لجريان الأصل الذي ذكرناه في كل كلام صدر عن متكلم من غير فرق بين كونه حكماً وغيره ولعل منشأ هذا التوهم هو التعبير عن تلك المقدمات بمقدمات الحكمة فتوهم اعتبار كون المتكلم حكماً ولعل المراد بالحكمة هو حكمة المتكلم أي أن طبع المتكلم إذا تكلم لا بد وأن يبين تمام مراده ثم إن صاحب السكفاية (قدس سره) جعل من المقدمات انتفاء القدر المتيقن ولكن لا يخفى أنه لا يتم إلا بناء على مختاره من أن الاطلاقات والعمومات من باب ضرب القاعدة والارادة فيها ارادة استعمالية ولكن لا يخفى أن استفادة الارادة الاستعمالية وضرب القاعدة من دليل آخر دال على صرف التعمد في الظهور =

والمقدمات سواء أكانت جزمية أم ظنية أما تثبت مقام الحجية وليس لها دخل بمقام الواقع فإن الكلام الذي يتلقاه المخاطب بجريان المقدمات يصير حجة لو لم والعمومات والاطلاقات ليست إلا لبيان الحكم الواقعي والغرض الأصلي مضافاً إلى أنه لا يلتزم به في جميع الموارد . نعم في مسألة التجاوز خصص الدليل بالمورد .

فنحصل مما ذكرنا أن التمسك بالاطلاقات تحتاج إلى المقدمات الثلاثة فعند جريانها يستكشف من العدم في مقام الإثبات العدم في مقام الثبوت بالدليل الآتي . أقول الظاهر أن كلام المحقق الخراساني في السكفاية غير مبني على ضرب القاعدة والارادة الاستعمالية إذ ليس المراد من القدر المتيقن هو التخصيص بالمورد بل الظاهر أن مراده هو قسم من الانصراف الذي لا يبلغ حد التقييد بل يكون من قبيل المحفوف بالقرينة ثم إن مقدمات الحكمة إنما تجري للعلم بمراد المتكلم واستكشاف مراده بثبوتاً لا أنها تجري لرفع تحير المخاطب فإن ذلك اجنبي عن استفادة تلك المقدمات إذ الاستفادة منها ربما تتوقف على جريانها في مصب الاطلاق مرتين الأول من حيث الأنواع بمعنى أن الحكم الوارد على العالم في قولنا أكرم العالم بالنسبة إلى جميع أنواعه الثاني من حيث كل نوع باعتبار افراده بمعنى أنه ليس لبعض الافراد جهة مانع أو مزاحم وجريان مقدمات الحكمة من الجهة الأولى لا تفني عن الجهة الثانية بل تحتاج مع ذلك إلى جريان مقدمات الحكمة أيضاً ولا فرق بين العمومات والاطلاقات في احتياجها إلى مقدمات الحكمة في الجهة الأولى . نعم فرق بينهما بالنسبة إلى الجهة الثانية فإن استفادة العموم من لفظ العام بالنسبة إلى تلك الجهة بالوضع بخلاف الاطلاق فإن استفادة الاطلاق من لفظ المطلق يحتاج إلى جريان مقدمات الحكمة ثم أن الاستاذ الشريف (قدس سره) ذكر الانصراف خمسة عشر قسماً العمدة منها ثلاثة أقسام أحدها الانصراف

يكن هناك جهة اخرى فيمكن تخلفه عن الواقع ولذا لو ظفر بالمقيد انكشف له الواقع والى ذلك اشار الاستاذ (قدس سره) في كفايته ما لفظه : (ثم لا يخفى ان المراد بكونه في مقام بيان تمام مراده مجرد بيان ذلك واظهاره وافهامه ولو لم يكن عن جد بل قاعدة وقانوناً لتكون حجة فيما لم تكن حجة اقوى على خلافه لا البيان في قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة فلا يكون الظفر بالمقيد ولو كان مخالفاً كاشفاً عن عدم كون المتكلم في مقام البيان ولذا لا ينظم به اطلاقه وصحة التمسك به اصلاً) وليسكن لا يخفى أن معنى حجية المطلق كشفه عن مراده فاذا كانت المقدمات جزئية كان المطلق كاشفاً تاماً عن الواقع عن مراد المولى ولم يحصل التفسير بين الحجية ومراد المولى فمع ورود المقيد اما أن يطرح أو يؤل ولا يكون

= المناهي من كثرة الوجود ويسمى انصرافاً بدوياً ثانيها ما يكون ناشئاً من قبيل التشكيك في الماهية وحينئذ تارة يكون بالغاً حد القيدية واخرى لا يكون بالغاً حدها بل يكون نظير الكلام المحفوف بما يحتمل القرينية وعلى الاخيرين لا يجوز التمسك بالاطلاق لا انتفاء المقدمة الثالثة التي هي عبارة عن القيد أو ما يحتمل القيدية ثم انه مما يتفرع على النزاع بين سلطان العلماء والمشهور في اطلاق المطلق على المقيد فعلى الاولى حقيقة وعلى الثاني مجازاً وقد اخترنا القول الاول فتعين كون الاطلاق اطلاقاً حقيقياً واستفادة القيد من دال آخر ويكون حال استعمال العام في المخصص فقد اخترنا كونه حقيقة فيه ففي المطلق بطريق أولى من غير فرق بينهما في كون التقييد بالمتصل أو بالمنفصل واما على مسلك المشهور فلا بد من القول بالمجازيه لان الذي كان موضوعاً للاطلاق كالرقبة الموضوعه للرقبة أي رقة فلما قيد زال ذلك الاطلاق واستعمل في غير الموضوع له فيكون مجازاً لانه تعدى عن موضوعه الاصلى وعليه ايضاً لا يفرق بين أن يكون التقييد بالمتصل أو بالمنفصل كما لا يخفى

من باب تعارض المحتين بل من باب تعارض الحجية واللاحجية .

ان قلت ان الأصحاب كلهم اجمعوا على انه قبل الظفر بالمقيد يعملون بالمطلق ومع الظفر يطرحون المطلق ويعملون بالمقيد . قلت العمل بالمطلق قبل الظفر بالمقيد من جهة الأصل العقلاني فبجريانه يحرز الاطلاق ومع الظفر به يترك ذلك الأصل وهو ظهور كونه في مقام البيان ويعمل بمقتضى الظفر لأنه يكشف أن اتيان المطلق معه لم يكن في مقام البيان فيرتفع الأصل هذا وربما يستشكل على القوم بان مقتضى جريان مقدمات الحكمة اثبات الاطلاق بنفسها من دون احتياجها الى مقدمة زائدة مع انها بالنسبة الى النواهي لا تثبت الطبيعة السارية التي لا تتحقق بصرف الوجود بل تحتاج الى تعدد الوجود الذي هو مقتضى ذلك في النواهي نعم بالنسبة الى الأوامر يكون جريانها تثبت الاطلاق حيث انه مقتضاه أن يكون الموضوع فيها صرف الوجود وهو يتحقق باول وجود وبعبارة اخرى أن مقدمات الحكمة تغلب موضوع الحكم من نفس الطبيعة المهمة أي المرأة من جميع الحيثيات المعبر عنها باللا بشرط المقسمي الى اللا بشرط القسمي الذي هو الشيعاء بمعنى الصرف ولازمه سقوط الحكم قهراً باول وجوده أما بالاطاعة كما في الأوامر أو بالعصيان كما في النواهي لاستحالة انطباق صرف الوجود على ثاني الوجودين مع أن استفادة الطبيعة السارية خصوصاً في النواهي تحتاج الى مقدمة زائدة مع أن ظاهر المشهور عدم احتياج استفادة الاطلاق في النواهي الى ازيد من ذلك وبالجملة يلزم الفرق بين الأوامر والنواهي باحتياج استفادة الاطلاق في النواهي الى مقدمة زائدة عليها دون الأوامر مع أن القوم لا يظهر منهم الفرق بينهما ولكن لا يخفى أن هذا الاشكال يتم لو كان طبع مقدمات الحكمة قلب موضوع الحكم من اللا بشرط

المقسمي الى خصوص اللابشرط القسمي واما لو قلنا بان طبعها لا يقتضي أزيد من أن مدلول لفظ المطلق هو الجامع بين اللابشرط وبشرط شيء الذي هو تمام الموضوع للحكم بلا دخل لخصوصية زائدة فيه . وحينئذ أن هذا المعنى في طرف الأوامر ينطبق على أول الوجود كما عرفت أن الأمر عبارة عن طلب الوجود وذلك يحصل فحراً بأول وجود الطبيعة وفي طرف النهي حيث أن المطلوب فيه عدم هذا الوجود فيكون تمام الموضوع فيه عدم الوجود الصادق على الوجودات المتعاقبة وذلك لا يحصل إلا بترك تمام افراده العرضيه والطولية وبالجملة طبع المقدمات جعل الموضوع بتمامه نفس مدلول اللفظ غاية الأمر المدلول في طرف اليجاد يتحقق بتمامه لأول الوجود وفي طرف الترك لا يتحقق إلا بترك تمام الافراد .

وبالجملة ان منشأ هذا التوهم كون المطلوب هو اللابشرط المقسمي وان طبع المقدمات الناشئة عن كون المولى بصدد البيان مع عدم ذكر القيد كون الوجود في الذهن هو الطبيعة المجردة وانها تمام المطلوب الموجب ذلك ضيقاً في انطباقها على ثاني الوجود . ولكن عند التأمل انك تجد ان تلك المقدمات لا توجب كون الموجود الذهني هو تمام المطلوب بل ان طبعها يقتضي أن مدلول اللفظ تمام الموضوع للخطاب وذلك يختلف بحسب الخطابات من كونها ايجادية كما في الأوامر واعداية كما في النواهي لا اختلاف افتضاء نفس الخطاب عقلاً من دون اختلاف في ناحية موضوع الحكم فان موضوع الحكم الأوامر والنواهي نفس الطبيعة المجردة إلا ان في الأوامر حيث انه يقتضي خطاها ايجاد موضوع الحكم وذلك عقلاً ينطبق على أول الوجود ولا معنى لانطباقه على ثانيه وفي النواهي حيث انه المطلوب فيها اعدام تلك الطبيعة المجردة ولا يحصل ذلك إلا بخلو صفحة الوجود عنها الذي هو عبارة

عن ترك جميع الافراد العرضية والطولية نعم للشبهه مجال لو قلنا بان طبع المقدمات تقتضي قلب الطبيعة المعراة عن جميع الحيليات الممير عنها باللابشرط المقسمي الى اللابشرط القسيمي واسكنك قد عرفت أن طبعها لا يقتضي ذلك .

ثم لا يخفى أن طبع مقدمات الحسكة يقتضي قلب ما هو الموضوع له من الطبيعة المعراة الى الطبيعة المجردة وبتلك يكون لفظ المطلق ظاهر آفيه ظهوراً اطلاقاً كسائر الظواهر اللفظية غاية الأمر انه ليس هذا الظهور من الظواهر الظنية بل مرجه الى الحسك العقلي الجزمي بالملازمة بين تلك المقدمات وبين الاطلاق إذ مع جريانها يحصل الجزم قهراً بتلك الاطلاق كما ان القيد يوجب الحسك العقلي بالملازمة بين ذكر القيد بالسكلام مع التقييد وإلا لزم عدم فائدته بان يكون وارداً مورد الغالب أو لبيان جهة اخرى . وبذلك يظهر ان كل عنوان يؤخذ في موضوع الحسك لا بد وان يكون بخصوصيته له دخل في المقصود زيادة على ما يستفاد من السكلام اطلاقاً أو تقييداً .

وبالجملة دعوى ان جريان المقدمات لا يوجب الجزم بتحقيق الظهور خلاف الانصاف نعم لا مانع من دعوى كون الظهور في المقام كسائر الظواهر اللفظية بناء على جريان اصالة البيان فحينئذ يكون احراز هذا الظهور من الأصل العقلائي ويكون طريقاً لاحرازه بناء على ان تلك المقدمات بوجودها الواقعي موجبة لظهور اللفظ كما انه لو قلنا بان اصالة البيان موجبة لسكسب اللفظ ظهوراً في المعنى المراد يكون ايضاً من الظواهر اللفظية الظنية وحينئذ لا مانع في الصورتين من الاتكال عليه في مقام الاحتجاج نعم يشكل الاتكال على هذا السكلام فيما لو لم يكن ظهور في مقام البيان لعدم انعقاد بناء العقلاء على الأخذ بالاطلاق معه لرجوعه الى الظن بالظهور واتباعه محل اشكال إلا بناء على حجية الظن المطلق فلا تغفل

تنبيهات المطلق والمقيد

وينبغي التنبيه على أمور الأول : انه على مذهب سلطان العلماء يختلف انحاء الاطلاق فنحو : يكون الاطلاق بحسب الافراد فقط وآخر يكون بحسب الحالات وثالثاً يكون بحسب الأسباب ورابعاً يكون من جميع الجهات ومقتضى الأصل هو الأخير وعلى المشهور لا يختلف حاله وسر ذلك ان سلطان العلماء ألزم بالاطلاق بالقرينة والقرينة مختلفة فتارة تثبت الاطلاق من جميع الجهات واخرى تثبته من بعض الجهات واسكن المشهور لما قالوا بالوضع ألزموا بالاطلاق من جميع الجهات فلا يعقل التفكيك بين انحاء الجهات بل إذا كان هناك اطلاق لابد وأن يكون من جميع الانحاء .

التنبيه الثاني : ان الاطلاق على مذهب سلطان العلماء (ره) قد عرفت أنه محتاج الى مقدمات منها ان لا يكون ما يدل على تعيين الموارد فان كان ما يدل فلا يكون هناك اطلاق والقيد اذا كان عادياً للأفراد بان يكون لازماً بحسب العادة لا يمكن التمسك بالاطلاق كحال عدم القيد فمن ذلك ما لو قيل باختصاص الخطاب بالمشافهين فانه لا يعقل شموله للمعدومين بمجرد اطلاق اللفظ لاحتمال دخل الحضور في الخطاب وانما لم يذكر هذا الشرط لاحتمال الاستغناء عن ذكره .

التنبيه الثالث : قد عرفت مما ذكرنا أن من المقدمات أن لا يكون قدر متيقن في مقام التخاطب واسكن ربما يقال انه على اطلاقه محل نظر فان كونه في مقام البيان امر له انحاء فتارة يكون في مقام البيان بهذا اللفظ أو بغيره تمام مراده

ولم يكن قاصداً الى أن يتفطن المخاطب الى ذلك واخرى يكون في مقام بيان تمام مراده بهذا اللفظ ولم يكن قاصداً الى تفطن المخاطب وثالثة يكون في مقام بيان تمام مراده بهذا اللفظ ولكن كان قاصداً الى تفطن المخاطب والثغاته وهذا الشرط المذكور إنما يتم في الصورة الثانية وأما على الصورة الأولى فمطلق ما يكون قدر المتيقن ولو كان من الخارج فهو يضر بالاطلاق إذ يصبح للمولى أن يعتمد عليه وكذلك على الصورة الأخيرة ولكن لا يخفى أن الشروط إنما اعتبرت مع التجرد عن القرينة ومع عدمه لا تجري لأن الصورة الأولى لا يكون الكلام وافياً بتمام المراد لأن ظاهر المتكلم أن يكون بخصوص هذا الكلام واف لمراده وعلى الصورة الأخيرة مما يندر أن يتعلق غرض المولى بالتفهم ولم يبق من هذه الصور إلا الصورة الثانية وعليه جرت سيرة العقلاء ولذا جرى الأصل العقلاني وقد أخذ به في محاراتهم .

وبتقريب آخر ان المتكلم اذا كان في مقام البيان فتارة يكون في بيان تمام المراد بنحو يفهم المخاطب بانه تمامه واخرى يكون بصدد تمام المراد واقعاً ولولم يفهم المخاطب انه تمامه فعلى الاول لا بد من الاخذ بالاطلاق ولو كان في البين قدر متيقن لعدم احتمال دخل الخصوصية في المقصود إذ لو كان لها دخل لاختل بالمقصود فدعوى اتكال العقل على الاخذ بالمتيقن في غير محلها إذ الاطلاق والتقيد بينهما تباين لرجوع الاطلاق الى عدم دخل الخصوصية في الغرض بخلاف التقيد لرجوعه الى دخل تلك الخصوصية فهما في عالم الذهن متباينان لرجوعهما الى العدم والوجود فكيف يتصور وجود قدر متيقن بينهما فمع فرض كون المتكلم في بيان تمام المراد بنحو يفهم المخاطب بذلك لا يبقى مجال لاتكال المتكلم في بيان غرضه

على الاخذ بالقدر المتيقن واما كون الخاص هو القدر المتيقن لا بوجوب دخل تلك الخصوصية في الفرض مع ان المتكلم في مقام بيان تمام مراده بهذا الكلام على نحو يفهم المخاطب واما على الاول فلا قصور في الاخذ بالقدر المتيقن لاحتمال كون خصوصية الخاص لها دخل في تمام المراد وان لم يفهم المخاطب انه تمامه .

وبالجملة ان القدر المتيقن يضر بالاطلاق اذا كان المتكلم في مقام تمام مراده الواصل الى المكلف ولو من الخارج وان لم يفهم انه تمامه واما اذا كان في مقام بيان تمام مراده الواصل الى المكلف بالكلام الذي خاطبه به فلا يضر وجود القدر المتيقن بالاطلاق من قبل ذلك الكلام وفقاً للاستاذ (قدس سره) في السكفابة كما لا يخفى .

التنبية الرابع . لو تعارض عام ومطلق قالوا بتقديم العام بدعوى ان دلالة العام بالوضع ودلالة المطلق بمقدمات الحكمة ولا تجري تلك المقدمات مع دلالة العام لان دلالاته بالوضع دلالة تنجزية بخلاف دلالة المطلق فانها تعليلية أي فيما لم يكن هناك ما يدل على التعمين وحينئذ يصلح أن يكون العام بياناً وليسكن لا يخفى على اطرافه محل نظر بل انما يتم لو كان المتكلم يصدد أنه في مقام البيان بهذا الكلام أو بغيره فانه حينئذ يكون دلالة العام تنجزياً والمطلق تعليقياً ، واما لو كان المتكلم في مقام البيان بهذا الكلام بالخصوص فلا بد من التعارض فيقدم ما هو اقوى ظهوراً لانه يكون على ذلك الفرض كالعام تنجزياً كما لا يخفى .

التنبية الخامس : لا يخفى أن عمدة مقدمات الحكمة كون المتكلم في مقام البيان وهو تارة يكون في مقام بيان تمام المراد بهذا اللفظ المطلق فلا شبهة انه يكون مضاداً مع التقييد إذ التقييد حينئذ يخالف لما هو بصدد البيان فعلية لا حاجة الى

المقدمة الاخرى وهو عدم القرينة على التقييد إذ من لوازم البيان المذكور لزوم الاطلاق الموجب لظهور اللفظ بلا توقف على امر سلبي وهو عدم ذكر القيد وعليه لو وجد القيد في كلام آخر يلزم طرحه ولا يصح الاخذ به لكون ظهور اللفظ بالاطلاق جزمياً بل لو فرض احرازه باصالة البيان فيكون ظاهراً في عدم اقامة قرينة على التقييد وحينئذ لو ورد التقييد بكون مزاحماً له فلا معنى للقول يكون ورود القيد موجباً لرفع الاطلاق حيث أنه يتوقف على عدمه فمع وجوده يكون رافعاً له واخرى يكون المراد من كونه في مقام البيان بيان تمام المراد بتمام كلام قد خاطبه به لا بخصوص اللفظ المطلق وحينئذ يكون البيان مقيداً بعدم ذكر القيد ولازمه دخل العدم في الاطلاق فمع حصول القيد يوجب رفع الاطلاق لكون حصوله متوقفاً على عدمه ومما ذكرنا يظهر الاشكال في اطلاق كلام الاستاذ في السكافية كما لا يخفى .

التنبيه السادس : الانصراف مراتب ثلاث فتارة ينصرف الذهن الى بعض الافراد بالنظر الاول ولكن يزول بالتأمل ويسمى باصطلاحهم بالانصراف البدوي واخرى تكون تلك الافراد المنصرف اليها متيقنه ولكن الشك في غيرها فانه يضر بالتمسك بالاطلاق لاحتمال اتكال المولى على ذلك وثالثة يكون المنصرف الى تلك الافراد المتيقنة مع القطع بعدم ارادة غيره من اللفظ فيسمى بالمبين .

وبالجملة ان الاول لا يمنع من التمسك باطلاق اللفظ وعلى الاخيرين يمنع من التمسك بالاطلاق وان أمكن الفرق بينهما فانه على أول الاخيرين لو جاء دليل آخر يشمل الافراد فمع وحدة المطلوب يقدم الثاني لانه يكون من باب تعارض

الجمعة مع اللاهجة بخلاف ثانيها فانه لو جاء دليل آخر يكون من باب تعارض
الحجتين فيؤخذ باقواهما ثم لا يخفى ان الانصراف ربما يكون في حالة دون اخرى
كما لو كان المطلق منصرفا في حالة التمكن الى غير ما هو منصرف اليه في حال
المعجز كما في التيمم في ضرب اليدين على التراب فان في حالة الاختيار ينصرف
الى باطن السكف وفي حالة الاضطرار ينصرف الى ظاهر السكفين والانصراف
في حالة الاختيار غير الانصراف في حال التعذر وعليه لا وجه لما اعترضه بعض
الاجلة كما لا يخفى .

ورود المطلق والمقيد

الفصل الرابع : اذا ورد مطلق ومقيد فلا يخلو اما أن يكونا في كلام واحد
أو في كلامين وعلى كلا التقديرين اما ان يكونا مثبتين أو منفيين أو مختلفين فان
كان الأول وكانا في كلام واحد مثلاً قال : اعتق رقبة ثم قال : اعتق رقبة مؤمنة
المشهور على حمل المطلق على المقيد (١) ولكن التحقيق انه ان قلنا على ان صيغة

(١) توضيح المقام يتوقف على بيان امور الاول ان نسبة القيد الى المقيد
نسبة القرينة الى ذبها فيقدم ظهور القيد على ظهور المقيد وان كان ظهوره اضعف
لا أنه يقدم أقوى الظهورين مطلقاً أو يفصل بينهما يكون أمرين أو نهيين لما عرفت
أن نسبة القيد الى مقيدته نسبة الحاكم الى المحكوم ومن الواضح تقديم الحاكم على
المحكوم ولو كان ظهوره اضعف فهنا دعويان الأول ان نسبة القيد الى المقيد نسبة
القرينة الى ذبها الثانية أن نسبتها الى ذبها نسبة الحكومة .

الامر تدل على الوجوب بالوضع حينئذ يقدم على الاطلاق لان الاطلاق اما يكون معتبراً حيث لا يكون في قبالة بيان على خلافه ومع فرض دلالة الصيغة على الوجوب

اما الأول : فان الظاهر أن جميع الفضلات من الحال والتمييز والمفعول فيه والمطلق من قبيل القرينة لان الاستفادة منها بيان اجزاء الكلام لا العكس حينئذ يمكن دعوى أن هناك ضابطاً بالنسبة الى جميع تلك الفضلات ويمبر عنها بتمام الكلام واما بالنسبة الى اجزاء الكلام كالمفعول به وغيره مما يعد من اجزاء الكلام فليس له ضابط ينحو بجمع تلك الاجزاء بل يختلف الحال فيه لو حصل التعارض في نفس الاجزاء بخلاف ما هو متمم الكلام فانه صالح لان يكون جامعاً ونسبته الى اجزاء الكلام اسبة القيد الى ذبها .

واما الثاني : وهو أن نسبة القيد الى ذبه كنسبة الحاكم الى المحكوم بيان ذلك ان اطلاق يرمي في قولنا رأيت اسدا يرمي على رمي النبال له ظهور اطلاقى واطلاق الاسد على الحيوان المفترس بالوضع ومن الواضح ان ظهور الوضع اقوى بمراتب من الظهور الاطلاقى مع ان القوم لا يشكون في تقديم ظهور (يرمي) على ظهور (اسد) وسر ذلك هو أن الشك في ارادة الحيوان المفترس من الاسد ام الرجل الشجاع مسبب من المراد من لفظة يرمي هل هو رمي النبال أم غيره ولما كان لفظة (يرمي) ظاهرة في رمى النبال بالاطلاق فيكون حاكماً عليه فيؤخذ به لما هو معلوم من أن الأصل الجارى في السبب يكون حاكماً على الأصل الجارى في المسبب وهذا شأن كل حاكم أن يقدم ويؤخذ به ويترك المحكوم وإلا لو قدم لزمت الدور الواضح بخلاف تقدم الحاكم فانه لا يبقى موضوع للمحكوم ولذا قلنا أن اصالة الظهور في طرف القيد تكون مقدمة على اصالة الحقيقة في طرف المطلق حتى لو قلنا بان الاصول اللفظية مثبتاتها حجة إلا أنه لما كان محكوماً يلزم من تقديمه الدور الجارى في جميع الموارد التي قدم فيها المحكوم . فان قيل هذا يتم =

بالوضع صالح لان يكون بياناً واما اذا استفدنا الوجوب منها بالاطلاق أو فرض كونها من كلامين فالمتضح فيهما ما هو الاظهر وعليه لا وجه لاطلاق قول المشهور

لو كان القيد متصلاً أما اذا كان منفصلاً فلا يعامل معاملة القرينة قلنا لا يفرق بين المتصل والمنفصل في تعيين المراد غاية الامر أنه في المتصل يرفع الدلالة التصورية المساوقة (لماذا قال) والمنفصل يرفع الدلالة التصديقية المساوقة (لماذا اراد) وهذا لا يوجب فرقاً فإنه في كل منهما في مقام بيان المراد .

الامر الثاني : يشترط في حمل المطلق على المقيد أن يحوز وحدة التكليف ولا يجب احراز معرفة الوحدة من الخارج بل الظاهر أن الوجوب لحمل المطلق على المقيد هو احراز الوحدة من نفس القضية لا من الخارج لان احرازه من الخارج عبارة اخرى عن الحمل واحراز الوحدة انما يكون فيما لم يكن الاطلاق والتقييد مختلفين بحسب الاشتراط وعدمه كأن يكون احدهما المطلق مقيداً بسبب دون المقيد مثلاً إن ظهرت فاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة .

بيان ذلك ان في هذه الصورة في كل واحد من الخطابين اطلاق من جهة وتقييد من جهة أخرى فمن جهة الوجوب اطلاق في أحد الخطابين وتقييد في الخطاب الآخر ومن جهة المتعلق اطلاق في احدهما وتقييد في الآخر ففي بادىء النظر يمكن دعوى ان كل واحد من الاطلاقين يقيد بالآخر ولكن عند التحقيق أنه لو قيد كل اطلاق بتقييد الآخر يلزم الدور المحال .

بيان ذلك : أن التقييد في ناحية الهيئة التي هي الوجوب تتوقف على وحدة المتعلق اذ مع تعدد المتعلق يستلزم تعدد الوجوب فلا وحدة للوجوب الذي هو شرط الحمل ووحدة المتعلق يستلزم وحدة الوجوب فيلزم الدور وغاية ما يمكن في دفعه أن يقال بان مرتبة الوجوب سابقة على مرتبة المتعلق فحينئذ لا يتوقف تقييد الوجوب على احراز وحدة المتعلق حيث انا نعلم بإيجاد عتق في الجملة .

في محل المطلق على المقيد كما أنه او احرز ملاك المطلق وكان ذلك ايضاً محرزاً في المقيد كما في رقبة الكافرة مثلاً فلا وجه لحل المطلق على المقيد بناء على القول

= ولكن لا يخفى ان العلم بوجود عتق مردد بين الواحد والمتعدد لا يوجب احرار وحدة التكليف وانما يحرز وحدته فيما اذا كان المتعلق واحداً ووحدة المتعلق تتوقف على احرار وحدة الوجوب فيلزم الدور فلذا كانت هذه الصورة خارجة عن محل الكلام وتبقى الصور الاخرى داخلة فيه وهي ما اذا كانا مطلقين بحسب الاشتراط أو مقيدتين بالسبب اذ في هاتين الصورتين يمكن احرار وحدة التكليف من نفس الخطاب حيث أن متعلق كل واحد منهما صرف الوجود ولازمه كون التكليف متحداً بخلاف ما اذا اختلفا بحسب السبب بان يكون السبب متعدداً كقولنا ان ظهرت فاعتق رقبة وان جاءك زيد فاعتق رقبة وممنة فان تعدد السبب يوجب تعدد المسبب الذي هو التكليف فلا تغفل .

الامر الثالث : قد اشرنا الى ان المطلق والمقيد المتنافيين يعتبر في تنافيهما وحدة التكليف يشترط ان يكونا الزاميين فلو كانا غير الزاميين كأن يكونا استصحابيين أو المقيد استصحابياً فلا يوجب حمل المطلق على المقيد اذ لما كانا استصحابيين لادم التنافي الموجوب لحل المطلق على المقيد وكذا اذا كان المقيد استصحابياً لا تنافي بينهما ايضاً بخلاف ما اذا كانا الزاميين فانه يحصل التنافي بينهما الموجب لحل المطلق على المقيد نعم يتصور المناقات في المستحبات فيما اذا احرز أن كل واحد من الدليلين متعرض الى درجة مخصوصة وأي لنا بانيات ذلك في ارلة المستحبات بل ليس هذا إلا خيالاً لا واقع له .

فانقدح مما ذكرنا انما عليه المشهور بل هو المجمع عليه عند الاصوليين في المستحبات من عدم حمل المطلق على المقيد فيها في غاية التحقيق وقد عرفت سر ذلك مما ذكره بعضهم من التشنيع عليهم بانهم لا يحملون المطلق على المقيد في غير

يجوز اجتماع الحكيين المتماثلين بمناط السراية واما بناء على الامتناع أو القول بالجواز لتعدد الجهة فيمكن القول بالحل على المقيد في مقام العمل أي يؤخذ بالمقيد

= اللازمي مع انه يوجب الحمل اللازمي في غير محله بل هو ممنوع أشد المنع .
إذا عرفت ذلك فاعلم ان المطلق اما أن يكون لصرف الوجود أو يكون انحصارياً اما اذا كان لصرف الوجود فاما أن يكونا إيجابيين واما يكون احدهما إيجابياً ويكون الآخر نهياً اما اذا كانا إيجابيين فقد وقع الكلام في حمل المطلق على المقيد أم لا بان يكون المقيد لبيان واجب في واجب أو يكون بياناً لتكليف مستقل أو يكون بياناً لأفضل الافراد واما اذا كانا مختلفين بالآمر والنهي فقد وقع الكلام في انه هل يحمل المطلق على المقيد أو يحمل النهي على الكراهة واما بقية الاحتمالات فلا تتأتى لسكون النهي منافياً لما فيتردد الأمر بين الاحتمالين المذكورين والظاهر هو حمل المطلق على المقيد ولا يحمل المقيد على الكراهة لان النهي في مثل لا تعتق الكافرة ظاهر في الحرمة وهذا الظهور يكون حاكماً على المطلق وان كان ظهوره أضعف من ظهور المطلق لما عرفت ان نسبة القرينة الى ذبها على نحو الحكومة والحاكم يقدم على المحكوم وان كان ظهوره اضعف واما اذا كانا إيجابيين فالمطلق يحمل على المقيد لأن حمل المقيد على الاستحباب يناهي ظهور المطلق في الالتزام كما ان احتمال واجب في واجب اضعف من سابقه لان ظاهر تعلق التكليف في قولنا اعتق رقبة، وثمة بالجنس والفصل وأما احتمال تعلقه بالفصل فقط والجنس تعلق به تكليف آخر وهو التكليف بالمطلق فهو خلاف الظاهر كأحتمال تعلق تكليف مستقل به لما عرفت أن متعلق التكليف في المطلق والمقيد انما هو صرف الوجود ولازمه وحدة التكليف إذ مع تعدده يتنافى مع صرف الوجود فاذا اتحد التكليف فلا بد من حمل المطلق على المقيد وعليه لا يبقى مجال لاحتمال كون التكليف مستقلاً قد تعلق بخصوص المقيد واما ان كان الخطأ بان =

في مقامه لأن المقيد أقوى منطلقاً إذ على الامتناع لا يمكن اجتماع الحسنيين في المقيد فلا بد من رفع أحدهما وحيث ان المقيد أقوى من المطلق فيؤخذ به ويحمل المطلق على

= انحلالين فلا يخلو اما أن يكونا أمرين وأما أن يكون أحدهما أمراً والآخر نهياً وعلى الثاني أما أن يكون الاطلاق والتقييد في المتعلق وأما يكونا في متعلق المتعلق فإن كانا في نفس المتعلق وكان بينهما عموم من وجه فيندرجان في باب اجتماع الأمر والنهي أو كان بينهما عموم مطلق فيندرجان تحت باب الهي في العبادة وان كان الاطلاق والتقييد في متعلق المتعلق فيندرجان تحت باب التعارض وان كانا أمرين فقلما يتفق كونهما انحلالين كما في مثل قوله في الغنم السائمة زكاة وفي الغنم زكاة فلا يحمل المطلق على المقيد لعدم حصول شرط الحمل وهو التنافي لكون المطلق متمرصاً لجميع الأفراد والمقيد قد تعرض لبعض الأفراد مع أن الوصف لا مفهوم له على ما هو الحق إذ هو حينئذ يكون بمنزلة مفهوم القلب فلا يحصل التنافي بينهما نعم لو كان التقييد بصدد تضيق دائرة لموضوع المطلق كما ربما يدعي ذلك في مثل الغنم السائمة زكاة فيدخل تحت باب التعارض وهذا الذي ذكرناه لا يفرق بين ان يكون الخطابان تكليفيين أو وضعيين وأما اذا كان نفس الخطاب مشروطاً كما في قولنا ان استطعت فخرج ثم قال حج فإنه لا يخلو اما ان يكون للشرط مفهوم ولازمه حمل المطلق على المقيد لدلالة المفهوم على الحمل فهو خارج عما نحن فيه وان لم يكن له مفهوم كأن يكون مسوقاً لتحقيق الموضوع حينئذ يدخل في باب المطلق والمقيد كما يقتضيه ظاهر الخطاب من حمل المطلق على المقيد .

فان قلت حمل المطلق على المقيد يحتاج الى وحدة التكليف والتكليف في المقام متعدد ، قلنا وحدة المتعلق تكشف عن وحدة التكليف فلذا لا بد من حمل المطلق على المقيد . فتحصل مما ذكرنا ان العمدة في حمل المطلق على المقيد هو =

(لا يحمل المطلق على المقيد في غير الألزامي) -- ٣٦٣ --

سرف الاقتضاء دون الفعلية ثم أن التقيد هل يوجب أن يكون عنواناً للمطلق مثلاً تقيد الرقة بالايان يجعل عنواناً لمطلق الرقة أم لا يوجب وإنما هو صرف التقيد في متعلق الأمر من غير أن يعنون المطلق بعنوان و يترتب على ذلك ثمرة هي انه بناء على تعنون التقيد للمطلق فيمكن لنا التمسك باصالة عدم العنوان لو شك في حين الوجود انه معنون بالعنوان أو لا مثلاً لو شك من حين الابتداء في الرقة انها

أن لا يكون الاطلاق والاشتراط بحسب الوجوب لازوم الدور المحال على ما عرفت هنا سابقاً وان يكونا الزاميين اذ لو كان احدهما إلزامياً والآخر غير إلزامي أو كلاهما غير الزاميين ففي هذه الصورتين لا يحمل المطلق على المقيد لعدم المناقاة بينهما الذي هو شرط الحمل .

بيان ذلك : ان الاستحباب لما كان له مراتب فيمكن ان يكون كل واحد منها ناظراً الى مرتبة الاستحباب مثلاً لو دل دليل على استحباب الدعاء ثم وجد دليل آخر على استحباب الدعاء عند رؤية الهلال بقوله اذا رأيت الهلال فادع فان هذا ليس مسوقاً لبيان المفهوم لما هو معلوم ان الشرطية في ناحية الاستحباب انما هي في بيان تحقق الموضوع فاذا كانت كذلك فتسكون ناظرة الى مرتبة الاستحباب فيتحقق عند تحقق موضوعه ومن هنا جرت سيرة الفقهاء على عدم حمل المطلق على المقيد في المستحبات نعم لو كان كل من الدليلين ناظراً الى مرتبة خاصة من مراتب الاستحباب لكان لدعوى الحمل وجه لكن الشأن في اثبات ذلك بل الظاهر ان كل واحد من الدليلين متعرض لمرتبة من مراتب الاستحباب كما هو اوضح من ان يخفى وبهذا ثم ما اردنا بيانه في باب المطلق والمقيد مما استفدناه من بحث الاستاذ المحقق الأعظم شيخنا النائي (قدس سره) وليكن هذا آخر ما سنعلمنا من التعليق على هذا الجزء من كتابنا منهاج الاصول والحمد لله رب العالمين

مؤمنة أم لا يمكن لنا القول باستصحاب عدم الايمان على نحو السلب المحصل كما قلنا ذلك في القرشية مثلاً بخلاف ما لا يوجب كون التقييد عنواناً للمطلق هكذا كله في المتوافقين .

واما المتخالفين فلا يخلو اما ان يكون بلسان يجب عتق الرقبة ولا يجب عتق الرقبة الكافرة أو صل ولا تصل واما ان يكون بلسان يجب عليك عتق الرقبة ويحرم عليك عتق الرقبة الكافرة فان كان بلسان الأول فلا اشكال في حمل المطلق على المقيّد والعمل على المقيّد وان كان بلسان الثاني في حمل المطلق على المقيّد اشكال لان مقتضى اطلاق كون ملاك الوجوب هو المصلحة الموجودة في مورد القيد ومقتضى تحريم المقيّد كون ملاكه ايضاً موجوداً هو المفسدة ولا تنافي بين الملاكين لامكان اجتماعهما وان كان التأثير لأحدهما إلا ان يقال ان في النهي جنبتين جنبه تكليف وجنبه ارشاد فجنبه التكليف ترفع الوجود وجنبه الارشاد ترفع ملاك الوجود هذا تمام الكلام في مبحث المطلق والمقيّد .

المقصد السادس في المجمل والمبين

اما المجمل هو ما لم يكن ظاهر الدلالة ولا يكون قابلاً لمعنى خاص بل هو قالب لمعاني كثيرة كالمشترك وهو غير المهمل فان المهمل ليس قابلاً لشيء من المعاني والمبين خلافه والمبين والمجمل كلاهما معتبران في الدلالة والمهمل لا دلالة فيه وهذا واضح لا يعتربه ريب وانما الكلام ان هذه الدلالة دلالة تصورية أم تصديقية الظاهر هو الاول فيمكن في كونه ميّناً انتقاله من مسماع اللفظ الى المعنى وان لم يكن

مراداً بل لو قطع بعدم ارادته نعم في مقام الحجية لا بد من احتمال الارادة فلا
يعتمد بكلام الناسي والساهي . ومما ذكرنا في معنى المبين يظهر فساد من التزم
من القوم بانه لو كان الكلام ظاهراً في المعنى الحقيقي وقامت قرينة منفصلة عقلية
كانت أم لفظية وبالقيام حصل التردد كما يشهد لذلك نزاعهم في قوله لا صلاة إلا
بظهور فتسكون من الجملات على الاعم لتردده بين نفي الصحة ونفي السكال ومبين
على الصحيح وبيان الفساد ان المبين ما كان ظاهراً فيه والمجمل ما لم يكن كذلك
وهذا يجتمع مع عدم الارادة ومن ذلك يظهر ان عد آية السرقة من الجملات في
غير محله لأن ارادة اليد في بعض المقامات الى الزند والى الرفق في مقام آخر
لا يخرجها عن معناها الحقيقي لو استعملت مجردة عن القرينة وكون المعنى الحقيقي
مراداً أم لا لا دخل له في كون اللفظ ظاهراً أم لا وليكن هذا آخر ما اردنا بيانه
من بحث المجمل والمبين وبه ينتهي الكلام في الجزء الثاني من كتابنا المسمى بمنهاج
الاصول المستفاد من خلاصة بحث : استاذنا المحقق العراقي طاب ثراه في مباحث
الألفاظ الذي فرغ منه آخر ذي الحجة الحرام سنة الف وثلاثمائة وثلاث واربعين
هجرية على مهاجرها أفضل السلام والتحية واسأله تعالى التوفيق لاجراج باقي
الاجزاء والحمد لله أولاً وآخراً وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين
والحمد لله رب العالمين بسر الفراغ منه في جوار مرقد سيد الوصيين امير المؤمنين
عليه وآله الطاهرين أفضل الصلاة والسلام بقلم مؤلفه الراجي غفر له محمد ابراهيم
ابن المرحوم الحاج الشيخ على بن الشيخ محمد حسين بن الشيخ محمد مهدي بن الحجة
الكبرى آية الله الشيخ محمد ابراهيم الشهير بالكلباسي صاحب الاشارات
والمناهج وغيرها من المؤلفات القيمة والآثار الخالدة .

فهرس الجزء الثاني من كتاب منهاج الأصول

الصفحة	الصفحة
٥٣ الفرق بين الارادة التكوينية والتسريعية	٢ تقسيم الواجب
٥٦ العيني والكفائي	٤ المطلق والمشروط
٥٩ المسع والمضيق	٩ الفرق بين المطلق والمشروط
٦٣ مسألة الضد	١٣ لو شك انه مطلق أو مشروط
٦٤ الضد الخاص	١٥ تقييد الهيئة يوجب تقييد المادة
٧١ ما ينسب الى المحقق الخونساري	١٦ المعلق والمنجز
٧٥ ثمرة هذه المسألة	٢١ تلبث الاقسام
٧٨ الضد العام	٢٣ المقدمات المفوته
٨١ الاقوى في التخييري	٣١ انكار الواجب التهيؤي
٨٤ الترتب	٣٣ لو شك في واجب انه معلق او منجز
٨٩ مرجحات باب التزام	٣٤ النفسى والغبرى
٩٧ الترتب يرفع محذور الجمع بين الضدين	٣٧ لو شك في واجب انه نفسى او غبرى
١٠١ جريان الترتب في الجمل والنسيان	٣٩ ترتب الثواب على الواجب النفسى
١٠٣ جريان الترتب في المقدمة المحرمة	٤١ تصحيح عبادية الطهارات
١٠٤ امر الامر مع علمه بانتفاء شرطه	٤٣ دفع اشكال عبادية الطهارات
١٠٥ الامكان الذاقى والواقوعى	٤٤ الاصلى والتبعى
١٠٨ تعلق الاوامر بالطابع أو بالافراد	٤٥ الفرق بين الاصلى والتبعى
١١٥ تعلق الاوامر بالوجود الخارجى	٤٧ التقسيم يرجع الى مقام الدلالة
الادعاءى	٤٨ التعينى والتخييرى
	٤٩ اقسام التخيير

الصفحة	الصفحة
٢١٦	١١٩
المفهوم والمنطوق	تعلق الاوامر بالصور الذهنية
٢٢٣	١٢٠
المفهوم تابع للمنطوق	نسخ الوجوب
٢٢٤	١٢٣
مفهوم الشرط	الامر بالامر
٢٣٠	١٢٤
تنبيهات مفهوم الشرط	ورد الامر عقيب الامر
٢٣٣	١٢٦
تعدد الشرط	المقصد الثاني في النواهي
٢٣٥	١٢٨
تداخل الاسباب	دلالة النهي على التكرار
٢٣٩	١٣١
الحق عدم تداخل المسببات	اجتماع الامر والنهي
٢٤١	١٤١
مفهوم الوصف	مباني الجواز
٢٤٥	١٤٧
مفهوم الغاية	أدلة المحقق الخراساني على الامتناع
٢٥٠	١٥٣
مفهوم الحصر	الحق هو امتناع الاجتماع
٢٥٧	١٦٣
مفهوم العدم واللقب	الفرق بين المندوحة وعدمها .
٢٥٨	١٦٧
المقصد الرابع في العام والخاص	الكرامة في العبادة
٢٥٩	١٦٨
تعريف العموم واقسامه	تنبيهات اجتماع الامر والنهي
٢٦٢	١٧٣
الفاظ العموم	الاجتماع من صغريات باب التزام
٢٦٧	١٧٩
العام المخصص	الاضطرار لا بسوء الاختيار
٢٧٥	١٨١
تخصيص العام بمجمل	الاضطرار بسوء الاختيار
٢٧٩	١٨٧
الشبهة المصدقية	ذكر وترجيح النهي وجودها
٢٨٧	١٩٠
المخصص اللي	اقتضاء النهي للفساد
٢٨٨	١٩٦
تنبيهات الشبهة المصدقية	المقام الاول في العبادات
٢٩٥	٢٠٥
استصحاب نفي حكم الخاص	اقسام المانعية
٣٠١	٢٠٧
التمسك في العام في مشكوك الصحة	المقام الثاني في المعاملات
٣٠٥	٢١٤
العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص	المقصد الثالث في المفاهيم

الصفحة	الصفحة
٣٠٦	خطاب المشافهة
٣١١	تعقيب العام بالضمير
٣١٣	تخصيص العام بمفهوم المخالفة
٣١٧	تعقيب الاستثناء جملاً
٣٢٠	تخصيص الكتاب بخبر الواحد
٣٢١	تعارض العام مع الخاص
٣٢٣	الدوران بين التخصيص والجهة
٣٢٥	المقصد الخامس في المطلق والمقيد
٣٢٦	تعريف المطلق
٢٢٧	تقديم العام على المطلق
٣٢٩	اعتبارات الماهية
٣٣٣	ما اختاره سلطان العلماء هو الحق
٣٣٩	ما يدل على المطلق
٣٤١	اسم الجنس وعمله
٣٤٣	الجمع المحلى بالالف واللام
٣٤٥	اطلاقات النكرة
٣٤٧	مقدمات الحكمة
٣٥٣	تنبيهات المطلق والمقيد
٣٥٥	تعارض العام مع المطلق
٣٥٧	ورود المطلق مع المقيد
٣٥٩	حمل المطلق على المقيد
٣٦٣	لا يحمل المطلق على المقيد في غير الالزامى
٣٦٤	المقصد السادس في المجمل والمبين

جدول الخطأ والصواب

الصفحة	السطر	الخطأ	والصواب	الصفحة	السطر	الخطأ	والصواب
٨	١١	فعل	فعلياً	٢٠٠	١٥	والالزام	والالزام
١٧	٧	الراء	المراد	١٢٦	١٢	بحت	حيث
١٧	١٣	فهذه	هذه	٢٢٩	١٩	فيما ذكره	فيما ذكره
٢١	١٧	والمقيد	والتقيد	٢٣٨	١٥	المتقدمين	المقدمين
٢٥	١٠	نظر	نظراً	٢٤٠	٢٠	تحص	تحت
٤٥	٣	يترف	يترتب	٢٤٠	٢٠	مقالاً للتعهد	قابلاً للتعهد
٥٦	٢٠	امثال	امثال	٢٦١	٧	غير	غيره
٦٣	٧	في ضده	عن ضده	٢٩٤	١٣	مق بان	مبنى على
١١٨	١٠	اشبه	التبئية	٢٩٤	٣	اكون	ككون
١٢٨	١٤	يربط	يرتبط	٣٤٤	٩	على الفرد	عن الفرد
١٨٤	١١	اذ غير	اذ هو غير				





